

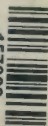
الدكتور غالى شكرى

النهضة والسقوط

فى الفكر المصرى الحديث



157089



Biblioteca Alexandrina

النَّهْضَةُ وَالسَّقُوطُ

المسابقة

في الفكر المصري الحديث

الدكتور غالي شكري



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٢

الفهرست

١١	مدخل : تاجيل منهج معاصر
٥١	القسم الاول : الاطار الاجتماعي للثقافة والثورة في مصر المعاصرة
٥٢	— الفصل الاول : الثقافة المعاصرة في مفترق الطرق
١٠٥	— الفصل الثاني : الاسس الاجتماعية للثورة الثقافية
١٤١	القسم الثاني : جدلية النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث
١٤٢	— الفصل الاول : من «الحق الإلهي» الى «العقد الاجتماعي»
٢٣٥	— الفصل الثاني : نقطة النهاية البرجوازية لفكر النهضة المصرية
٢٥٩	نتائج البحث : مقارنة بين عصرين ورؤيا للمستقبل
٣٢٧	فهرس الاعلام :
٣٤٩	مصادر البحث :
٣٦٤	فهرس تحليلي :

فهرس تحليلي

- مدخل: تأصيل منهج معاصر (١١-٤٩)
- ١ - المقدمة : اتجاهات علم الاجتماع الثقافي المعاصر ، والتركيز على التيار الفرنسي في نشأة هذا العلم وتطوره . الاطار التاريخي للبحث هو عصرا محمد علي وجمال عبد الناصر والسياق بينهما . اداة التحليل هي النقد الاجتماعي المقارن . الظاهرة مادة البحث هي النهضة والسقوط .
- ب - هوامش المقدمة وملاحظات : خمسة استشهادات رئيسية شارحة لمجمل تيارات سوسيولوجيا المعرفة واعلامها كرولان بارت ولوسيان غولدمان ، والموقف منها بالنسبة لتجديد الرؤية الاجتماعية للماركسية وتأسيس سوسيولوجيا ثقافية عربية .
- القسم الاول : الاطار الاجتماعي للثقافة والثورة في مصر المعاصرة (٥٢-١٠٤)
- الفصل الاول : الثقافة المصرية في مفترق الطرق (٥٢-١٠٤)
- الاطار العربي للثقافة المصرية منذ فجر النهضة الى مرحلة الغليان في اربعينات هذا القرن - حركة تموز ١٩٥٢ وقضية الديمقراطية - انعكاس المتغيرات الجديدة على المناخ الثقافي - الازمة مع اليمين واليسار - تحولات الستينات

الاجتماعية واثرها على الثقافة - الصراع الابدولوجي عشية
الهزيمة في حزيران ١٩٦٧ - التناقض بين الشكل والمضمون
في الثقافة المصرية يعكس مكونات الشرخ الاجتماعي - انتفاضة
الشباب والعمال والمثقفين بين عامي ١٩٦٨ و ١٩٧٣ - الظواهر
الجديدة كالهجرة الجماعية والانتحار والصمت والجنون .

- الفصل الثاني : الاسس الاجتماعية للثورة الثقافية (١٤٠-١٤٠)

حركات الشباب في العالم المعاصر - متغيرات قوى الانتاج
والثورة التكنولوجية - تعدد الطرق الى الديمقراطية -
انتفاضات الشباب العربي وخاصة «الطلاب» في مصر ولبنان -
مقومات «ثورة ثقافية» في مصر - تعاظم حجم «البرجوازية
المصرية الصغيرة» في البنية الاجتماعية والوعي الناقص -
نتائج انتماء المثقفين المصريين الى هذه الطبقة - الفوارق بين
«النهضة» الأوروبية والنهضة العربية ، وبين القومية فسي
الغرب والقومية العربية ، والتطور البرجوازي هنا وهناك -
ظهور محمد علي واستقلال مصر وعروبتها ، وظهور رفاعة
الطهطاوي ونبوءة المجتمع «الحديث» - الجذور التاريخية
الاجتماعية الثقافية للادواتوقراطية والشيوقراطية والبيروقراطية
في مصر - محاور المنعطف الاقتصادي والفكري والسياسي
لاسترداد «الهوية» القومية واكتساب «الذات» الحضارية .

● القسم الثاني : جدلية النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث

- الفصل الاول : من الحق الإلهي الى العقد الاجتماعي (١٤٢-٢٢٣)

ظروف اللقاء بالحضارة الغربية الحديثة - الحملة الفرنسية
ومحمد علي. ثنائية «الاسلام والغرب» في تكوين رائد النهضة
الاولى ، الطهطاوي ، بالجمع بين الازهر وفرنسا . وهو
«التقليد» الذي يستمر في النهضة التالية - الطهطاوي بين
النقل والابداع وبين الرؤيا والواقع - الهوية بين البشارة
الفكرية والبناء الاجتماعي وهيكل السلطة - جذور الازدواجية
في الموقف من التراث والعصر وبدور الحل التوفيقى لاشكالية
سؤال التخلف والتقدم - نشأة براغماتية «استهلاك» الجانب
المادي من منجزات الحضارة الحديثة - سقوط النهضة
الاولى - ظهور جمال الدين الافغاني وبداية النهضة الثانية
محمد عبده والاصلاح الديني - النهضة في التطبيق بين
احمد عرابي وعبد الله النديم - الجسر اللبناني في النهضة
من بطرس البستاني الى شبلي شميل وفرح انطون واديب
اسحق ويعقوب صنوع ومارون نقاش - معركة تحرير المرأة

وقاسم أمين - الحسم الاجنبي للمسالة المصرية - نهاية
الثورة العربية وسقوط النهضة الثانية . ظهور مصطفى كامل
واحمد لطفي السيد وبداية ثورة ١٩١٩ .

— الفصل الثاني : نقطة النهاية البرجوازية لفكر النهضة المصرية (٢٣٥-٢٥٨)

الفكر الليبرالي المصري يخوض اعظم معارك العقيل
والديموقراطية في مناخ الحكم الدستوري الجديد . معركة
الشيخ علي عبد الرازق وكتابه «الاسلام واصول الحكم»
عام ١٩٢٥ ضد الخلافة العثمانية داميا الى فصل الدين عن
الدولة - موقف القصر الملكي والاحتلال البريطاني والازهر -
شجاعة علي عبد الرازق في محاكمة هيئة كبار العلماء له
وفصله من عضويتها ومن منصبه الشرعي ، وتراجعته امام
المجتمع بمصادرة الكتاب ورفضه اعادة نشره في حياته -
معركة الدكتور طه حسين وكتابه «في الشعر الجاهلي» -
قضية الانتحال في صدر الاسلام - قضية ابراهيم واسماعيل
في القرآن - قضية القراءات السبع القرآنية - علاقة النص
القرآني باللغة والمجتمع في عصره - منهج الشك الديكارتي -
ردود الفقهاء والعلماء على طه حسين - موقف الاحزاب
السياسية المختلفة والبرلمان والجامعة والازهر ، واستجواب
النيابة - شجاعة طه حسين امام القضاء وتراجعته امام
المجتمع - حذف الفصل المفضوب عليه من الطبقات التالية
ومصادرة الطبعة الاولى - ظاهرة علي عبد الرازق وطه حسين
كامتداد لاحد جلود النهضة الاولى في الجمع بين التكوين
الازهري والفكر الحديث وفي النكوص من البداية الجريئة -
سقوط النهضة الثالثة .

● نتائج البحث : مقارنة بين عصرين ودؤيا للمستقبل (٢٥٩-٣٢٦)

- ١ - خاتمة : قوانين النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث -
خصوصية التطور - عناصر التحدي ومقومات الاستجابة -
اوجه الشبه واوجه الخلاف بين نظام محمد علي ونظام
عبد الناصر ودلالة ذلك في النهضة والسقوط - عروبة مصر
واستقلالها الوطني - الطبقات الاقليمية المتحالفة مع الاجنبي
في مجتمع متخلف - الاحياء الحضاري بين المداخلات الدولية
والعوامل الداخلية - تصحيح التاريخ .
- ب - هوامش الخاتمة وملاحظات : : شرارة النهضة الاولى اسبق من
الاحتكاك بالغرب ومن حكم محمد علي ، والسقوط ايضا . .
اسبق من المخطط الاسرائيلي الاميركي في هزيمة عبد الناصر -
الامة ، الوطن في العالم الحديث - الخصوصية في الناصيل

والماصرة - الموقف من الثوابت والمتغيرات - مصر بين مقولة
«الانقطار النامية» ومقولة «العالم المتطور» وحركة المقومسات
الداخلية والخارجية في تحديد التعريف ودور التعريف في
صياغة برنامج للنهضة الجديدة .

مدخل
تأصيل منهج معاصر

أ - مقدمة

ما أكثر ما كتب عن محمد علي ، وما أكثر ما كتب عن جمال عبد الناصر . والمقارنة بينهما واردة على الفور . وليس من «اجتهاد» ممكن ، إلا في رصد أوجه الشبه ، وأوجه الخلاف بين الرجلين أو العصرين . ولكن القضية التي يتناولها عملنا هذا ، لا علاقة لها بالمقارنة كرسد وإحصاء للعلامات الفارقة ، أي كحسبة رياضية تستهدف البرهان على التشابه أو العكس : التدليل على الاختلاف .

أن ما يستهدفه صاحب هذا العمل هو محاولة الكشف عن أبعاد الظاهرة الجدلية في تاريخ الفكر العربي الحديث - من داخل زمان اجتماعي ، ومكان تاريخي ، وعينة نموذجية - ظاهرة النهضة والسقوط . فهو ، كما لا يقصد المقارنة لذاتها ، لا يقصد التاريخ أيضا لذاته ، فلعل موضوعه الوحيد هو التحليل الاجتماعي للثقافة ، وقد اتخذ من عصري محمد علي وجمال عبد الناصر - والسياق بينهما - مجرد مادة للبحث . فالتاريخ هنا إطار ، والمقارنة النقدية أداة . . أما الهدف فهو استخلاص القوانين الاجتماعية - الثقافية المضمرة في ظاهرة النهضة والسقوط ، فالوعي بهذه القوانين قد يساعد العقل العربي على ابتداع مقولات جديدة من شأنها تثوير النهضة

✦ العنوان الأصلي للاروحة هو : «النهضة والسقوط في الفكر العربي الحديث : دراسة نقدية مقارنة بين عصري محمد علي وجمال عبد الناصر» . الاختصار الذي لا يخل بالمعنى يوجز مجال البحث ومادته الزمنية في عينة محددة هي «الفكر المصري الحديث» .

واستمرارها . كما ان هذا الوعي قد يساعد الاستراتيجية العربية على ابتداع مسالك جديدة ودروب مجهولة ؛ لمقاومة التخلف والسقوط .

ولكن حدود العمل الاكاديمي هنا ، هي التعرف من قرب على ظاهرة النهضة والسقوط في إطارها التاريخي ، ومقوماتها الاجتماعية وحركتها الفكرية .

وقد أدى بي هذا «التحديد» الى منهج في التفكير ، وآخر في التعبير يتكامل معه .. فالسوسيولوجيا الثقافية ليست مذهباً واحداً في الفكر المعاصر . هناك الاتجاه التجريبي او العملي في المدرسة الانكلوسكسونية ، المزدهرة حالياً في الولايات المتحدة .. حيث يعتمد السؤال الاجتماعي على معطيات الواقع الخام في احواله الجزئية والمحسوسة والمباشرة . وهو المنهج الذي يعتمد في أصوله الفلسفية البعيدة على خليط متنسق من قواعد المنطق الوضعي والمادية التجريبية والبراهمية . ومن ثم يؤدي هذا الاتجاه المختلط الى تجريدات شبه رياضية بتعميم النسب المستقاة قسراً او ذرائعاً من الواقع .

وهناك المدرسة الماركسية التقليدية في الشرق الاشتراكي (١) . وهي المدرسة التي تطلعت منذ وقت قريب نسبياً عن القول ؛ بأن المادية التاريخية هي «علم الاجتماع الماركسي» الى القول بتأسيس «علم اجتماع» مستقل عن المادية التاريخية ، ولكنه مستقر على أسس النظرية الماركسية . ونتائج هذا الاتجاه متفاوتة القيمة من الاتحاد السوفياتي الى بولونيا ، ولكنه في جميع الاحوال لا يزال حلماً او جنيناً لم يولد بعد كعلم اجتماع ؛ له نسيجه النوعي الخاص ، ايا كانت جذوره الفلسفية .

والامر يختلف في فرنسا ، حيث يعود اليها الفضل الحقيقي في تأسيس سوسيولوجيا المعرفة عامة ، وبتطبيقاتها على مجالات الثقافة والآداب والعلوم المختلفة . والقاسم المشترك بين تيارات الاتجاه الفرنسي ، هو «التحليل الجدلي» مع تفاوت هنا او هناك في الاعتماد على الفكر المادي التاريخي . غير انه يجب الاقرار هنا بأن النبايع الاولى لسوسيولوجيا المعرفة في فرنسا تد ارتبطت الى حد بعيد بتجديد شباب الماركسية .

والمنهج الفرنسي بتياراته المتعددة يكاد يكون «نقيضاً» للمنهج الانكلوسكسوني، وبالنسبة لمنهج الشرق الاشتراكي هو «مختلف» . انه من ناحية لا يجرد الواقع الاجتماعي في مقولات رياضية ، ولا يعم اجوبة النسبية العينية الى مطلقات . ومن ناحية أخرى فهو لا يفرط في تسويد «العام» على قوانين «الخاص» . انه يؤمن بالتحليل والخصوصية المعرفية ايماناً واضحاً ، ويتخذ من «الجدل» دعامة رئيسية لاقامة بنائه . وهو بالتالي يستفيد من التاريخ الاجتماعي للسؤال استفادة كبيرة ، ولكنه يفسح المجال لعلوم العصر الطبيعية والانسانية في التدخل بشأن «المعمار» و«الاسلوب» . انه يستفيد من السبرنطيقا والبنوية ، ولكن دون الخلط التوفيق بينهما والمستوى النوعي للعينة الاجتماعية - الثقافية . اي انه ليس عزلاً لقواعد علم الاجتماع بين جدران المعمل الطبيعي او الرياضي من

حيث الاسلوب ، وبالتالي فهو يرفض أن يكون تجربيا أو وضعيا أو ذرائعيا من حيث النتائج . ولكنه أيضا ليس مجرد «تطبيق خلاق» للماركسية . بل هو يعمد الى التحليل الجدلي الموضوعي للظاهرة المتورطة سلفا في الانحياز كحركة سوسيوثقافية ديناميكية التفاعل مع بقية عناصر الوجود الطبيعي والانساني . من هنا كانت العناية الفائقة للمدرسة الفرنسية بالسياق التفصيلي لنمو الظاهرة أو تدهورها ، أيا كان اتجاه النمو أو التدهور . وذلك «موضوعيتها الاولى» . ثم منابتها بتطور المستوى المعرفي من التخصيص الى التعميم ، أي بدءا مسن التفاصيل الصغيرة ومدخلاتها وتشابكاتها ، الى النظرية ، فالقانون .

لذلك فالسوسيولوجيا الثقافية الفرنسية ليست «تطبيقا» لمذهب فلسفي سابق عليها ، ولا هي مجرد حاصل جمع علم الاجتماع والثقافة .. بل هي تكاد تصبح «علما» مستقلا في التحليل الاجتماعي للمعرفة ، لا يتخلل عن متجزات الفلسفة والتاريخ والعلوم الاخرى ، ولكن في تضايف التحليل لا بالاضافة اليه من الخارج . هكذا فأنني أعني بتعبير «مدرسة فرنسية» مجموع التيارات التي تضع في اعتبارها - مع وجود الفوارق بينها - صياغة «مخططات فكرية» تستخلص ابتداء من مكونات بناء معين وشامل . وسواء كان الامر متعلقا بأعمال رولان بارت (٢) أو لوسيان غولدمان (٣) فإن هذه التيارات جميعها - رغم المسافة التي تفصل بينها ، ورغم الخلافات ، وأحيانا التناقضات الايدولوجية التي تميزها - تعلن عن انتمائها الى مؤشر واحد ، يتجه نحو اعادة وضع الماركسية في صيغة سؤال ، ثم بناء علم اجتماع ثقافي .

ورغم أننا ما زلنا نلاحظ الى الآن تأثير الرؤية التقليدية للماركسية الميكانيكية في دراسات اجتماعية - ثقافية عديدة (٤) تدور حول قضايا العالم المتخلف ، فإننا نستطيع التأكيد في الوقت نفسه على أن «الاتجاه الجديد» يلد نزعات جديدة تعمل - كرد فعل للفكر الستاليني - على تقديم صياغات جديدة ، وذلك باعتمادها المادية التاريخية منها . وهي صيغة تتراءى في ايجاد «مركب الموضوع» من المادية التاريخية و«المدرسة الشكلية» (٥) .

ولست أعتقد أن باحثا ما يستطيع الزعم أنه قادر على الجمع الآلي بين «إيجابيات» المدرسة الانكلوسكسونية وما سمي زما بعلم الاجتماع الماركسي و«سوسيولوجيا المعرفة» الفرنسية ، فالحصيلة لن تكون سوى تلفيق شكلي لا اثر للأصالة فيه .

لذلك أقول سلفا ، أنني أقرب ما أكون الى المدرسة الفرنسية في «تحليلاتها الجدلية» لمستويات المعرفة المتعددة ، وفي توجيهها نحو «خصوصيات الظاهرة» .. دون أن يعني ذلك لحظة واحدة تخطيا عن المنجزات التاريخية للفكر الماركسي ، بل يعني أولا وأخيرا أن المادة المطروحة عينيا للبحث تكشف في ثناياها من قوانينها المستقلة ذات السيادة التي قد تصوغ في تعميم خبراتها الداتية «نظرية» تخص كل ثقافة وطنية ، تضيف بالخلق والابداع الى الرؤية الشاملة للثقافة الانسانية

العامه . اي ان سوسيولوجيا الثقافة الفرنسية لا تفضي بالضرورة والحتمية الى تبني مقولاتها في رؤية وتقويم اية ثقافة اخرى . ولكنها تتيح فقط للثقافات الاخرى فرصة الاستماع بآدوات للتحليل من شأنها اكتشاف خصوصيتها واصالتها القومية ، والكشف عن «الوجه العام» الذي يمكن أن يتضمن قسمتها المميزة .

بآدوات التحليل هذه يمكن تأسيس سوسيولوجيا ثقافية عربية مستقلة . تلك هي فضيلة المدرسة الفرنسية الاولى ، ايا كانت مقدماتها ونتائجها التي تعكس الثقافة الفرنسية في المقام الاول .

في ضوء ذلك أستطيع القول ، ان هذه الأطروحة وما يليها من «مشروع العمل» الذي أخذت نفسي به ، تطمح لان تكون لبنة في بناء «سوسيولوجيا الثقافة العربية» . وهو منهج التحليل السائد على غالبية مؤلفاتي الاخرى في نقد الرواية والشعر ، وقضايا «الانتماء» و«المقاومة» و«الجنس» و«صراع الأجيال» و«العروبة» و«التراث» ، وغيرها من محاور اشتملت عليها كتاباتي الاساسية عن طه حسين ، والعقاد ، ونجيب محفوظ ، وتوفيق الحكيم ، وسلامة موسى ، والاخرين . ولكنني بدءاً من كتابي «مذكرات ثقافة تحتضر» - ١٩٧٠ - الى كتابي «التراث والثورة» - ١٩٧٣ - وهو الحلقة الرابعة في تصميم مشروع العمل ، وقد قدّر لها أن تنشر قبل غيرها من الحلقات الخمس - حاولت الاهتمام بالصياغة النظرية لترسيخ اصول هذا المنهج في رؤية النهضة والسقوط في الفكر العربي الحديث وبخاصة رافده المصري .

على انني في «الأطروحة» الراهنة أردت القيام بتأصيل النتائج ، وتنظيم القوانين المضرة داخلها في اطار تاريخي محدد بالقرنين الاخيرين اللذين شهدا «نهضة» ما و«سقوطا» ما ، وفي اطار اجتماعي محدد ايضا بعصري محمد علي وجمال عبد الناصر . . لان «دولة» الاول ونظامه و«دولة» الثاني ونظامه ، يتحان بالنقد المقارن بينهما ، سياقاً تاريخياً اجتماعياً ثقافياً قادراً على منح التفاسلات والمداخلات التي اثمرت النهضة والسقوط ، قواماً صالحاً للقياس واستخلاص النتائج .

ولأن «النقد المقارن» ليس مقصوداً لذاته ، فاني لم ابدأ ميكانيكياً بعصر محمد علي مثلاً ، بل بتشخيص التشكيلات والمكونات الاجتماعية الثقافية في مصر المعاصرة التي اعود اليها مرة اخرى في خاتمة البحث . . وبينهما يبرز السياق المعقد لمسيرة النهضة في مصر محمد علي ، دون ان يعينني الرمز السياسي للسلطة ، الا بتدرا ما يحوجني السياق الى ذلك . فالرؤى الفكرية الاجتماعية هي التي عنتني في اتصالها وانفصالها عن أنظمة الحكم ، ولكن دون ان تكون هذه الأنظمة وحدها هي مصدر السلب والايجاب في تعبيرات الثقافة . بينما كانت خريطة المجتمع المصري ككل ، خريطة الزمان والمكان والوعي ، هي الخلفية السائدة على ارضية البحث منذ ثلاثينات القرن الماضي الى ثلاثينات القرن الحالي . ومنذ استأنفت النهضة مسيرتها مع تأسيس دولة جمال عبد الناصر الى غيابه قسي

ولأن هذه «الاطروحة» ليست بحثاً تاريخياً ، فمن البديهي أنني لم أتوقف عند المستوى التاريخي للبحث ، فإنا لست «أورخ» لمحمد علي ولا لعصره ، وكذلك لست أورخ لعبد الناصر ولا لعصره . ولأن هذه الأطروحة ليست أيضاً بحثاً سياسياً ، فأنني لم أتوقف عند المستوى السياسي الصرف ، بأحداثه ورموزه وقضاياه النوعية .

بل إن هذه الأطروحة ليست بحثاً في «تاريخ الأفكار» ، وإلا اقتضت المساحة الزمنية التي أتناولها بالتحليل مجلدات لا علاقة لها بجوهر البحث . وإنما هذه الأطروحة هي مجرد «محاولة منهجية» لتأسيس سوسيولوجيا للمعرفة العربية ، تتخذ من ظاهرة النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، «مادة» لها . . لأنها الظاهرة - المحور ، في توجهات الثقافة العربية المعاصرة . ولأنها «بوصلة» التقدم والتخلف في المجتمع العربي المعاصر . وإذا كنت قد اتخذت من «مصر» هيكلًا تاريخياً للبحث ، فلذلك أسبابه الموضوعية : فمصر هي مركز النهضة والسقوط معا في التجربة العربية الحديثة ، دون أن يعني ذلك لحظة واحدة ، تخلياً عن معطيات النهضة والسقوط في مختلف الاقطار العربية ، بل وتشابك هذ المعطيات وتداخلها وتفاعلها المستمر مع المعطيات الرئيسية في مصر .

ولأن هذه الأطروحة «محاولة في المنهج» فإنها لا تعتمد السرد التفصيلي لسياق الأفكار أو الأحداث ، بل تتمثل أهم الرموز الصائغة للخط البياني ، صعوداً وانحداراً . كما أنها لا توزع اهتمامها بين العصرين الرئيسيين بمسجل رياضي ، فاهتمامها الأكبر بالقضية المطروحة للبحث . ولعل السياق المختزن بين هذين العصرين كان شافهاً الأكبر في بيان «التطور» تكوينا أو تقدماً .

ولأن فكر النهضة أو السقوط هو خلاصة «القيم» السائدة أو المرفوضة ، فإنه لم يكن على طول الأطروحة هو الفكر الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو الأدبي أو الديني ، بل كان ذلك كله مجتمعاً ، لا كحاصل جمع بل كحصول قيم وصراع ضائري ، قد تتجلى حيناً في هذا أو ذاك من العلوم المختلفة أو الأحداث أو الرجال أو الحركات . . فقد كان اهتمام البيئة والعصر هو الذي يملئ على الباحث الأشكال التعبيرية الأقدر من غيرها على تجسيد الزمن .

ولأن فكر النهضة والسقوط هو تشكيل بنيوي في هيكل المجتمع ، فقد كان التداخل بين الثقافة وغيرها من أبنية هذا المجتمع محتوماً . كما أن استيضاح عناصر هذا الهيكل الاجتماعي لمصر الحديثة منذ محمد علي إلى جمال عبد الناصر من المواد الضرورية لرؤية المصادر والأصول التي تنبع منها النهضة والمصائب التي يؤول إليها السقوط . فالحوار الاجتماعي للثقافة يشكل مسيرة التاريخ - بمتابعة قوى الإنتاج وأنماطه ووسائله وقيمه - كما أن الحصار بين الشرق والغرب في مصر ، بتجلياته العسكرية والاقتصادية والسياسية والفكرية ، يشكل - سلباً وإيجاباً - مسيرة الحضارة . أي أن «الداخل» غير المعزول عن

«الخارج» هو عنوان التحليل ، كالعلاقة الجدلية بين التيارات والعصر ، وبين الماضي والحاضر ، وبين الأصالة والتجديد .

وقد انشغلت بتنظيم الفكر حول هذه القضايا لانجازها في عمل أكاديمي منذ ثماني سنوات ، كان المجتمع العربي خلالها ولا يزال يجتاز «أزمة» حضارية شاملة ، وعميقة ، وضارية . وكانت مصر ، كما هو متوقع ، مركز هذه الأزمة وعنوانها الرئيسي ، دون أن نتجاهل بقية مصادر الأزمة في مختلف أقطار العرب بعناوينها الفرعية .

ولقد كان تدهور الفكر العربي المعاصر - ولا يزال - من أبرز صور «السقوط» الناصري بعد هزيمة ١٩٦٧ ، حيث لم تستطع حرب ١٩٧٣ ذاتها أن تفر الصورة ، بل لعلها أفصحت أكثر عن بعض زواياها المعتمة . ولم تكن الهزيمة أو الحرب كلاهما ، مجرد أحداث عسكرية أو سياسية ، فقد برزت هذه المعاني على السطح ، كالجزء العلوي من جبل الثلج الراسخ في أعماق البحر .. أما ما خفي ؛ فقد كان أعظم ، كان مرتبطا بتطور قوى الإنتاج وأنماطه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية .

كانت هزيمة ١٩٦٧ صياغة حضارية لسقوط تجربة اجتماعية ، ذبحها أولا وأخيرا الأسلوب البيروقراطي في الحكم .. مهما تعددت الأسباب الداخلية والعربية والدولية بين المقدمات والنتائج . وكانت حرب ١٩٧٣ بنتائجها السياسية المعروفة صياغة حضارية لسقوط تجربة اجتماعية ذبحها أولا وأخيرا الطريق الذي سلكته ضد التاريخ ، وكأنه يمكن تجاوز عشرين عاما من الزمن الاجتماعي . ولقد انعكس سقوط التجريبتين ، الأولى بعد ثمانية عشر عاما والثانية بعد سبع سنوات ، في صراع فكري محتدم على الساحة العربية ، وفي ازدهار مرحلة «التدهور» .

واعترف أن هذه كانت «البداية» في التفكير بهذه الأطروحة. فالتاريخ للنهضة لم يخطر ببالي يوما ، وقد ازدحمت المكتبة العربية بالمؤلفات المتنوعة الرؤى لذلك العصر الذي بدأ مع الحملة الفرنسية أو حكم محمد علي . ورغم التحفظات التي يمكن للمرء أن يبديها على هذه المؤلفات - وسوف يرد بعضها في سياق هذه الأطروحة - إلا أنني لم أستهدف التاريخ لهذه النهضة . كذلك فأنني لم أستهدف الاشتراك في الصراع الفكري الدائر حول الناصرية ، رغم أنني لم أستبعد نفسي يوما من أتون هذا الصراع ، وبالتالي لم أفكر قط في التاريخ له .

ولكن «السقوط» الذي عاصره مع جيلي من المفكرين المصريين والعرب ، والذي اكنونا بناه جميعا ، هو الذي شدني الى «موضوع» هذه الأطروحة .. فنحن ، بمعنى ما ، شهود تجريبتين ، وقد شاركنا بمعنى ما أيضا - بالسلب والإيجاب - في مسيرتهما العقدة .

ومن ثم لم يكن التعرض لمختلف مراحل النهضة والسقوط في تاريخ الفكر

المصري الحديث ، الا «تأصيلا» للظاهرة من ناحية ، واكتشاف «خصوصيتها» وما قد تحمله من قوانين ، من ناحية أخرى .

ولان هذا هو الهدف ، فقد خصصت القسم الاول من الاطروحة لرصد علامات الثقافة المصرية في ظل المرحلة الناصرية ، والمآزق الذي واجهته بغياب النظام الناصري . كان ذلك هو الفصل الاول ، اما الفصل الثاني فقد ادرته حول الاسس الاجتماعية لاحتمالات «الثورة الثقافية» في مصر ، طبقا وقوميا وحضاريا .

اما القسم الثاني فقد خصصته لجذلية النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث . فكان الفصل الاول من هذا القسم تحليلا تاريخيا لجذور النهضة المصرية من محمد علي ورفاعة الطهطاوي الى سعد زغلول وثورة ١٩١٩ . وجاء الفصل الثاني ليستكمل «نقطة النهاية» البرجوازية لفكر النهضة المصرية حيث قمت بعرض تحليلي لمحاكمة الشيخ علي عبد الرازق وطه حسين .

وفي الخاتمة أجملت نتائج البحث في المقارنة النقدية بين عصرين ، وحاولت استخلاص رؤيا للمستقبل .



وقد تعين عليّ وفاء للصياغة الاكاديمية للأطروحة ، ان اوفر للبحث مصادره الرئيسية : اصول فكر النهضة ، كؤلفات الطهطاوي ، والشيخ محمد عبده ، والانفاني ، والكواكبي . وقد ساعدني ان «الاعمال الكاملة» لهؤلاء الرواد قد ظهرت مؤخرا محققة في كل من القاهرة وبيروت .

كذلك اوجني الامر ، الى جانب الطبقات الاولى من «في الشعر الجاهلي» لطف حسين و«الاسلام واصول الحكم» للشيخ علي عبد الرازق ، وهما الكتابان موضع المحاكمة عامي ١٩٢٥ و ١٩٢٦ على التوالي ، ان ابحث عن محاضر التحقيق الخاصة بهاتين المحاكمتين ، وكذلك مضبطة مجلس النواب ، ونصوص الاحكام التي اصدرها الازهر او القضاء ، او البرلمان ، او الجامعة ، بحق هذين الرائدتين .. وصدي ذلك كله عند الرأي العام .

وبالنسبة للمرحلة الناصرية كان لا بد من متابعة السيل المنهمر من المذكرات والمؤلفات التي صدرت بعد رحيل عبد الناصر ، والتحقق من اسباب التناقض في ذكر الوقائع بين بعضها البعض . وكذلك بالنسبة للرجوع الى الوثائق الرسمية، تعين الرجوع ايضا الى الوثائق المضادة او المطابقة والتي صدرت عن احزاب او افراد او «وقائع» تكذب او تؤيد .

وبالنسبة للاطراف الدولية احتاج الامر ، استكشاف وجهات النظر الفرنسية والانكليزية سواء بالنسبة لحملة بونابرت ، او الاحتلال البريطاني لمصر ، او المداخلات الاميركية في صراع الشرق الاوسط .

واذا كان الامر ميسورا الى حد ، بالنسبة لوثائق «الفكر» ، فلم يكن الامر

سهلا بالنسبة لوثائق السياسة او الاقتصاد او الاجتماع . . إما لندرة الاحصاءات والابحاث الميدانية واتمادها احيانا ، وإما لاختلاط وجهات النظر بوقائع الوثيقة ، وإما لان هذه الوثيقة او تلك لم تر النور بعد .

ولكنني - بقدر المستطاع - حاولت واستفدت كثيرا من المحاولات الجزئية التي سبقتني ، سواء في التاريخ لعصر النهضة او في التاريخ لعصر السقوط .
وان كنت لم اكتشف بحثا متكاملا يربط بين الظاهرتين في سياق جدلي موحد .
لقد قرأت عام ١٩٧٢ في «الاهرام» مقالا للكاتب الصحفي أحمد بهاء الدين يقارن فيه بين محمد علي وجمال عبد الناصر ، على اساس ان كليهما حاول بناء الدولة المصرية الحديثة . كما قرأت نصا لمحاضرة القاها الدكتور لويس عوض في الولايات المتحدة حول امكانيات الحوار في المجتمع المصري ، وقد تعرض لما اسماء «المسألة المصرية» مقارنة ايضا بين عصري محمد علي وجمال عبد الناصر في عدة أسطر .
ولكنني لم اطلع ، على قدر علمي ، على بحث شامل حول هذه القضية ؛ بشخص المقدمات ، ويتابع السياق ، ويستخلص النتائج . أما ظاهرة «النهضة والسقوط» ذاتها ؛ فلم تخطر على بال الكاتبين المصريين الوحيدين اللذين تعرضا - في شكل عابر - للمقارنة بين محمد علي وجمال عبد الناصر سواء كرجلين او كعصرين .
كذلك فقد تبين لي ان الذين ناقشوا ازمة الثقافة العربية ، سواء في مصر او غيرها ، وقد تعرضوا بالضرورة لعصر محمد علي تارة او لعصر عبد الناصر تارة اخرى - كانوا عبد الملك ، وعبد الله العروي ، وغيرهما - كانوا حريصين على زرع الافكار أكثر من حرصهما على قراءة الافكار ، وان افكارهم كانت أبعد ما تكون عن استبصار حركة النهضة والسقوط كوحدة جدلية .
غير انني - دون شك - قد استفدت الى أقصى الحدود من افكار الجميع حتى الخاطيء منها ، بل ربما اكون قد تعلمت من أخطائهم أكثر مما تعلمت من صوابهم .

ومن الجميع اخذت ، وفي هذه الاطروحة أحاول ان اعطي .

ب - هوامش المدخل وملاحظات

(١) في مصر ، كما في لبنان ، في سورية كما في العراق ، يتحدد وضع منظري علم الجمال وسوسيولوجيا الثقافة الماركسية بالارتباط بمفهومين محددين: اولهما ، وهو مفهوم في طريقه الى الزوال ، هو ذلك الذي تبلور وتمت صياغته في ظل «سلطة الدولة» الستالينية ، وهدفه الرئيسي هو قياس شتى أنواع الانتاج الثقافي حسب «نموذج واحد» ، حددته الايديولوجية السائدة . اما الثاني ، وهو الذي يريد ان يكون اقرب الى العلم ، فتمتد جذوره الى مفاهيم «الفن والادب انعكاس للواقع» و«الثقافة المطابقة لتطلعات الجماهير» و«الثقافة سلاح الطبقات الصاعدة» ، وهي مفاهيم تبدو ماثلة في كتابات لينين كلها . ودون ان ندخل في التفاصيل التي تتعلق بمختلف اشكال النقد الممكن ان توجه ، اليوم ، الى هذا المفهوم او ذاك ، يتطلب منا الوضوح المنهجي ان نحدد موقفنا تجاه مجموعة هذه التيارات التي تزعم الانتماء الى المادية الجدلية ، لانها لا زالت ، حتى الان ، تمارس تأثيرها على القطاعات الرئيسية في الثقافة العربية .

ولنبدا بالنقطة المشتركة بين كل هؤلاء المفكرين ، سواء كانوا عربا او اوروبيين: اعني طريقتهم في تصور علاقة الواقع الخارجي (مادية جدلية) بالوعي الانساني (مادية تاريخية) . ان اول ما يباغتنا للوهلة الاولى ، هو ذلك التوازي السلبي يقيمونه بين حركة الطبقة والتطور التاريخي ، فالتاريخ يسير وهو مزود بامكانيات تطويرية دون ان يحدث لقاء مع عملية «تشكيل بنية» كل مرحلة من مراحلها في الوعي الانساني . وفي تقديري ان مصدر الخطأ هو انهم يقيسون التطور الاجتماعي حسب

«المخطط التجريدي» الذي رسموه لتطور الطبيعة ، مما أدى الى ان تبدو كل الجهود التي بذلها الإنسان في مختلف أشكال التكوينات الاجتماعية ، منذ ما قبل التاريخ الى الآن ، وكأنها تبحث عن توازنها الاجتماعي على مستوى تطابق السلوك الإنساني مع مختلف مراحل التطور التي يبلغها التطور الفيزيائي . ففي نظرهم تبدو الطبيعة سابقة على ما هو اجتماعي ، وما هو اجتماعي لا يكتسب الا بترويض الطبيعة ، بالاستحواذ على قوانينها . ولتوافقهم مبدئياً على هذا التصور ، فلا يمكننا سوى ان نؤيد وجهة النظر هذه عن طيب خاطر ، طالما اننا لا ننكر اسبقية الواقع الخارجي على نشأة الحياة الاجتماعية ، ومع ذلك لا نفهم تصور التطور على مستوى تطابق «الاجتماعي» مع «الطبيعي» بأي حال من الاحوال، لان في نقطة الالتقاء بين الاثنين يوجد بناء آخر ، بناء له تاريخه (بل هو التاريخ نفسه) ، وله لحظات انفصاله عن الواقع الخارجي ، (وهذا الانفصال هو ما نطلق عليه اصطلاح : «التخلف الثقافي») وله مراحل طفراته الفكرية ، والعلمية ، اي الثقافية . وهي التي تحدد لهذه الجماعة او تلك ، مجال التنبؤ بما سيكون عليه شكل مجتمعها في الغد ، وهي التي ، في حال بلورتها ، تقوم بالنسبة للعناصر المكونة لبناء اجتماعي بدور «المحرك» ، بينما تقوم العناصر بدور جهاز الاستقبال . هذا هو «البناء الفكري» . وهو لا يعدد فحسب مدى المجال الاجتماعي - التاريخي لرؤية العالم التي يسمي أفراد المجتمع الى تحقيقها ، بل يحدد ايضا القرارات التي ينبغي ان تتخذها عناصر المجتمع تجاه الواقع الخارجي وتجاه الواقع الاجتماعي . هنا يتكثف كل مكتسب اية جماعة انسانية ، في اية لحظة تاريخية من لحظات التطور . وإذ يركز هذا المكتسب على الحاضر ، فهو يتخذ نوعاً من المسافة تجاه الظواهر التي تحدث في الواقع المحيط به وتجاه ماضيه في الوقت ذاته ، ومن هذه المسافة ينبثق الوعي .

لكننا نلاحظ ان ما من وعي يمكن ان يتكون دون هذه «البرمجة المسبقة» ، دون عملية «تشكيل بنية الواقع» هذه، وهي عملية لا يمكن ان ترتد الى مستوى التعريفات المبسطة ، لان الوعي يعمل ، داخل كل عملية «تشكيل لبنية الواقع» ، على مراحل تتوالى «بشكل متناقض» ، اذا جاز استخدام هذا التعبير ، بادية من «الانعكاس» ، وهو ليس انعكاس الواقع الخارجي مجرداً ، بل انعكاس الموقف الكامل الذي ينفلق على الإنسان وعلى واقعه الخارجي وهما ، معا ، في استمرارية تاريخية . وبعد ذلك تنتقل العملية الى «استعادة» هذا الانعكاس واحتواء الجانب التاريخي في وعينا لبنينته ، اي الذاكرة الانسانية التي يرقد فيها كل المكتسب ، وكل التقاليد ، وكل معايير السلوك وكل القيم . الخ . وهنا يحدث «التضاعف» داخل الذاكرة ، فما طرأ على الواقع الخارجي يحرك الذاكرة ؛ فتراجع رصيدها مع هذا الجديد ، ثم تنزع بعدئذ الى التوازن ، ولا يتحقق لها ذلك الا بتحطيم الحلقة الضيقة التي تحبسها في ماضٍ يجثم بكل ثقله على الحاضر ، وبإعادة تكوين بنية مجال التنبؤ التي تشمل ما قد تكثف من الماضي ، وما يكتسب من الحاضر،

مع الاتجاه نحو مستقبل لم يتحدد له اسم .
والواقع ان ابحاث هؤلاء المنظرين والمفكرين لم تركز الا على المرحلة الاولى في هذه العملية ، اعني مرحلة الالتقاء بالواقع الخارجي ، ومرحلة ظهور انعكاسه المباشر في الوعي . وهم بذلك يتخذون الموقف الذي تثور عليه ابحاثهم نفسها : لانهم بدلا من النظر الى الموضوع من خلال «رؤية جدلية» يتخذون «رؤية ثنائية» . وسواء ارادوا ذلك او لم يريدوه ، فمنظرونا يعملون بموقفهم هذا على استمرار «القطع» الذي يمارسه المفكرون منذ «كانت» بين ما هو مادي وما هو محسوس . ولانهم لا يرون في اشكال الخلق الثقافي سوى انعكاس لما هو اجتماعي ، يقعون في الخطا الاول الذي وقع فيه لينين ، وهو خطأ يقوم على القفز فوق عملية «تحطيم البنية - واعادة تشكيلها» التي تدور في الوعي الانساني . وهذه العملية هي مجال الاستكشاف والتنقيب الوحيد الذي تتمركز فيه اي سوسيولوجيا ثقافية تريد ان تكون علمية ، اعني مادية جدلية .
لكن ما مصدر هذا الخطأ ؟

يقول لينين :

«ان الفارق الجوهرى بين المادية وبين معتنقي الفلسفة المثالية ، هو ان المادية تنقب على المحسوسات وعلى الادراك وعلى الافكار ، وبشكل عام ، على وعسى الانسان بواقع موضوعي ينعكس في وعينا . وحركة المادة الخارجية تطابق حركات الفكر والاحساس والادراك الخ . وتصور المادة لا يعبر الا عن الواقع الموضوعي الذي تعكسه احساساتنا . ولهذا السبب فان الاتجاه الذي يعمل على انتزاع الحرقة من المادة يساوي الاتجاه الذي يريد ان ينتزع احساساتي من العالم الخارجي ، اي الذي يريد ان ينتقل الى المثالية» .

ها هي الامور تتضح : ففي هذه الفقرة التي يستشهد بها «بيير ديكس» في كتابه «البنائية والثورة الثقافية» (ص ٦٥) يتكشف بوضوح اصل اخطاء منظرينا الذين يصوغون نظرياتهم في سوسيولوجيا الثقافة .

وهنا لا يمكننا الا ان نتفق مع «بيير ديكس» عندما يرى في هذه النقطة مصدر كل المواقف «الثنائية» التي عملت ، منذ لينين حتى جداتوف ، مرورا بستالين ، على تجريد الديالكتيك من نواته الاصلية .

الا ان لينين لم يكن سوى التعبير عن ذلك الفكر التطوري (الناتج عن ظهور نظرية التطور الداروينية) ، خلال انبثاق هذا الفكر في مجتمع قائم على «المقدسات الدينية» ، اي يضرب بجذوره في التقاليد القبلية القديمة ، والتي تقوم على حكم الفرد المطلق ، ثم بعد ذلك بدا كل ذلك التكوين الفكري يلتقي بالمادية الجدلية . ولان لينين كان مدفوعا بضرورة مواصلة نضاله الى آخر الشوط ضد ماخ والمثاليين من اتباعه ، فقد نسي القطب الثاني للديالكتيك : اعني التاريخ . ومع ذلك يمكننا ان نوجه لبيير ديكس نفسه بعض النقد : ففي داخل هذا التاريخ الثاني ، التاريخ نفسه ، تاريخ تطور عملية تحويل الواقع الى «واقع انساني» ، هناك لحظات انفصال ، هناك بحيرات مقطعة ، هناك صراعات وأشكال

نضال حادة بين التقاليد ، وقد رقدت في اللاشعور وبين الافكار التي صيغت عن وعي . وهنا ، في نقاط الالتقاء هذه ، يبرز ثبات الظواهر التي لا ترتبط الا بالثقافة . وهنا ايضا يتحدد المجال الذي تتم فيه عمليات التنقيب التي تقوم بها .

(٢) لا تهدف هذه الملاحظات باي حال من الاحوال الى ان تلخص فكر «رولان بارت» او تقديم منهجه في بضعة سطور . ويستطيع القارئ الذي يريد ان يستخلص الخطوط العامة لمؤلفات بارت ان يجد ما يشبع حاجته هذه في عدة ابحاث مكرسة لدراسة بارت وأعماله ، منها كتاب رولان بارت تأليف «لوي جان كالفيه» (سلسلة «مكتبة بايو الصغيرة» ١٩٧٣) وكتاب بارت تأليف «جي دو مالاد» و«م. ا. بيريك» (الطبعات الجامعية ١٩٧١) .

اما ما نريده من هذه الملاحظات ، فهو النفاذ الى اسطورة ظلت تحوم طويلا حول رولان بارت ، واعني بها اسطورة : «النزعة الشكلية» .

فالنقاد عموما قد اشاعوا الخلط في كل وجهة نظر تحاول استشفاف منهج بارت ، وذلك بتقديمهم له ؛ وكأنه خليفة عالم اللغة «فردينسان دوسوسور» الباحث الذي يواصل دراساته في اللغويات . ثم بتعمدهم التركيز على تمييز بارت للفوارق بين «اللغة» و«الكلمة» ، بين المدلول ودلالته ، مما أدى بهم الى ان يلقوا «بالغابات» جانبا ، ولا يعبأون بغير «الوسائل» . والغريب حقا هو انهم يدعون الارتكاز على نهج علمي ، بينما ما يفعلونه هو النفاذ الى أعمال بارت باتخاذ موقف «علماني» . اما بارت نفسه ، فنحن نلاحظ انه ، منذ كتابه الاول «درجة الصفر في الكتابة» الذي ظهر عام ١٩٥٣ حتى كتبه الاخيرة ، مثل «متعة النص» ، مروا بأعمال مثل «مقالات نقدية» و«أساطير» و«أسس علم الاشارات (السيمولوجيا)» لم يستبعد على الاطلاق وجهة النظر القائمة على علم الاجتماع .

والواقع ان مشروع بارت الرئيسي ، ذلك الذي تركز عليه أعماله المقبلة ، يتضح منذ الفصول الاولى لكتابه «درجة الصفر في الكتابة» . فهنا نجد اهتمام بارت الرئيسي منصبا على تحديد الاطار الذي يحصر عمليات «توليد» الأعمال الادبية ، وهي العمليات التي تحدد الخصائص الفردية للكاتب ، وفي الوقت ذاته تجعل التزامه حتميا . وهي عمليات عمل بارت على استخلاص «نواتها» من عملية الكتابة نفسها ، وفي اطار هذه العملية ينحصر الابداع نفسه .

ويرى بارت ان «عملية الكتابة» لا يمكن ان تتحدد في مجال اللغة بصورتها العامة ، ولا في مجال الاسلوب ، بل في «خطوط التماس» بينهما . فاذا كانت اللغة ملكية عامة لجماعة انسانية تمارس تداولها ، فهي تخضع بالتالي لقوانينها الخاصة . صحيح انها قوانين معيارية ، الا ان الهدف منها هو تسهيل التبادل ، هو ان تجعل من الكلمات ، بل من التراكيب اللغوية نفسها «مطاي» تم تصميمها وتصنيفها الى الدرجة التي اصبحت تبدو كمعايير ثابتة عامة ، فهي وحسب تدات صغرة تمثل الحد الأدنى من «تراكيب الفكر» ، من بنية التفكير ، لها القدرة على

ان تقوم بدورها الكاملة داخل اي «كل اجتماعي» معين دون ان تحدث ادنى هزة في عادات التفكير لدى اي انسان داخل هذا الكل الاجتماعي . ويرجع ذلك الى ان اللغة ، كما يقول بارت «هي هيكل عام من «الوصفات» والعادات ، ملكية عامة لكل الكتاب في عصر تاريخي معين . ومعنى ذلك ان اللغة تبدو مثل «الطبيعة» ، فهي تنفذ كلية الى كلمات الكاتب ، تتخللها دون ان تشكلها ، بل حتى دون ان تعمل على تنفيذها : انها شبه دائرة تجريدية تحصر مجموعة من الحقائق ، وخارج هذه الدائرة فقط يبدأ الكاتب في ان يختزن لنفسه كثافة كلمته المفردة» (درجة الصفر في الكتابة ص ١٧) .

ان تحديد اللغة على هذا النحو يجعلها تنفلق على كل ما هو متماسك ومقتن، وبالتالي ، كل ما هو قابل للتبادل في المكتسب الاجتماعي . واذا كان بارت قد شبه اللغة بالطبيعة ، فان ذلك يرجع ، فيما يبدو ، الى خضوعه لضرورة اقامة نوع من التماثل بين «ثبات» القوانين التي تتحكم في قوانين الطبيعة ، وبين القوانين التي تتحكم في معايير التبادل اللغوي ، باعتبار ان مجموع عمليات التعبير الفردي (ومنها الكلمة) تشكل ، في نهاية الامر ، نظاما يمكننا ان نستخرج منه قوانين «الثوابت» (اللامتغيرات) ، وخصائصها البارزة المميزة . ففي داخل كل جماعة انسانية ، يساهم الفرد في صياغة هذا النظام ، وعلى مدى ما تتطور اليه الابنية الاجتماعية ، تطرا تعديلات على القوانين التي تتحكم في الاستخدام الفردي . وهذا هو السبب في ان بارت ، رغم اننا امام كتابه الاول ، يبدو على وعي كبير بالطابع التاريخي (او الاجتماعي اذا استخدمنا تعبير البحث الحديث) للغة . ولنلاحظ انه يقول : «لغة عصر معين» .

ومع ذلك ، فعملية الكتابة ، بالنسبة للكاتب ، لا تقوم على ان يسحب من هذا الرصيد (اعني اللغة) هذا المبلغ او ذاك من «التراكيب اللغوية» او من المفردات، او من العبارات الجاهزة ، كما انها لا تقوم حتى على ان ينسخ ما تمت صياغته من تراكيب في لغة سابقه . بل تقوم عملية الكتابة ، بالدرجة الاولى ، على ان يحدث هزة في هذه «اللغة - الطبيعة» ، وعلى ان يضعها موضع التساؤل ، طالما هناك مسافة زمنية دائمة بين الوعي الفردي (الكاتب) وبين الوعي الجماعي العام (اي القوانين التي تعمل على ضمان دورة هذا الحد الأدنى من وحدات التفكير القائمة عليها اللغة) . وهذه المسافة الزمنية هي التي تضع الكاتب في علاقة جدلية مع اللغة : فما ان يحاول ان يفرض عليها فرديته ، وان يستخلص منها كلمته المفردة ، حتى يجد اللغة تجثم عليه بكل ثقلها التاريخي ؛ ومقاومة الكاتب لهذا الثقل تدفعه الى ان يجد نفسه في منتصف الطريق بين ما هو فردي (اسلوبه)، وما ينتج عن هذه العملية مرتبطا بوضعه (الاجتماعي - التاريخي) المحدد (اعني الكتابة) .

وهناك فقرة في كتاب بارت الاول هذا تكشف لنا بوضوح عن الطريقة التي تحدد الكتابة مفاصلها في عملية الابداع ذاتها :
«وعلى هذا ، فكل (شكل فني) هو ايضا قيمة ، وهذا هو السبب في اننا

نجد ، بين اللغة والاسلوب ، مجالا لحقيقة شكلية : انها الكتابة . ففي اي شكل ادبي ، يوجد اختيار الكاتب العام لنبرة معينة ، او «عصب حساس» ، اذا شئنا القول ، وهنا على التحديد ، يتفرد الكاتب بشكل محسوس ، لانه ، هنا ، (يلتزم) ..» .

(درجة الصفر في الكتابة - ص ٢٣)
منشورات لوسوي - باريس - طبعة
(١٩٥٣)

ثم يضيف بارت ، موضعا الفوارق بين «الكتابة» من ناحية ، والاسلوب واللغة من ناحية اخرى :
«اللغة والاسلوب هما معطيات سابقة على كل شكل يتعلق بلغة التعبير ، لان اللغة والاسلوب هما النتاج الطبيعي للزمن وللشخصية البيولوجية ؛ الا ان ذاتية الشكل الفني لدى الكاتب لا تتحقق بالفعل الا خارج هيكل المعايير التي اقامها النحو ، وخارج ثوابت الاسلوب . انها تتحقق حيث تتحول عمليات الكتابة المستمرة (بعد ان تجمعت في البداية وحسبت في جسم طبيعة لغوية) الى اشارة كاملة ، دلالة ، الى اختيار لمسلك انساني ، الى عملية تأكيد لنوع من «الملكية الثابتة» ، يرغم الكاتب على ان يلتزم بايصال الاخرين ما ينتابه من سعادة وما يعانيه من توتر . وذلك يربط الشكل الفني الذي تتخذه كلمته ، وهو شكل سوي ، ومتفرد الخصائص في الوقت ذاته ، بالتاريخ العام الذي يضم الآخرين . ان اللغة والاسلوب من القوى العمياء ، بينما «الكتابة» هي عملية تضامن تاريخي . كذلك اللغة والاسلوب هما من الظواهر الشيثية ، بينما الكتابة «وظيفة» : انها العلاقة التي تربط الخلق الفني بالمجتمع ؛ انها لغة التعبير الادبي وقد تحولت بفضل عملية الاتصال ، الى ظاهرة اجتماعية ، وهي ايضا الشكل الفني وقد تراءى ماثلا في لحظة التعبير عن قصده الانساني وبدا ، على هذا النحو ، وقد ارتبط بازمات التاريخ الكبرى» .

(درجة الصفر في الكتابة - ص ٢٤)
منشورات لوسوي - طبعة (١٩٥٣)

وعلى هذا النحو تتحدد رقعة «الاشكال» منذ كتاب بارت الاول . وباستثناء بضع تصورات معيارية ، وبالرغم من النزعة الاخلاقية البادية في الكتاب ، فالاشكال يمتد بحيث يحيط بعملية الكتابة الادبية . وهي عملية تتحرك حيث يكشف التاريخ من نفسه ، وتتمركز في الموقف الذي تولدت عنه ، اي في المجال الذي يسمح لنا باقامة علاقة مكانية - زمانية تقوم عليها عملية «تشكيل» العمل الادبي .

فاذا كانت اللغة افقية ، فالاسلوب رأسي ، والاثنان يتجاوبان ، وفي منطقة التماس بينهما تبرز «الكتابة» .

وذلك لان «الكتابة» - وقد ارتبطت على هذا النحو بهذا العالم الزماني- المكاني - لا تبدو مجردة من شحنتها التاريخية . وفيما مضى ، وعلى التحديد في العصور السعيدة ، كان لا يتمتع بحق الكلمة ، بحق استخدام اللغة سوى الطبقة الحاكمة . انها وحدها صاحبة امتياز اللغة (وبالتالي ، بعدها المعاصر ، اعني الكتابة) . لكن ها هي البرجوازية تصل الى السيطرة على آالف الطبقات الحاكمة ، وتصحب سيطرتها عملية استحوادها على كل ما هو مدخر في اللغة من امكانيات ، الامر الذي ادى الى ظهور سلسلة متنوعة من الظواهر ؛ أبرزها ، في مجالنا الخاص هذا ، عملية الاصلاح اللغوي التي قام بها «فوجلا» ، فقد عمل على تثبيت «المعيار» ، وعلى تأسيس الاكاديمية ، ثم حاول «المليرب» ، بعد ذلك بضع سنوات ، ان يقدم ، في شعره ، المسلمات اللغوية التي ردد صداها «بوالو» في مؤلفه «فن الشعر» .

انها عملية ترتبط ، من ناحية اخرى ، بصعود البرجوازية ووصولها الى الحكم . ومع البرجوازية ، تبرز طبقة اخرى ، هي اساسا مبعدة عن حقوق استخدام الكلمة . فهي تعاني من «الامية» ، وليس لديها من رصيد للتعبير سوى الفولكلور . وغالبا ما تخضع لمفاهيم نابذة من الفكر الطقوسي ، ومن ممارسة العادات الدينية الشائنة ، الا انها تجد نفسها ، من الان ، مدفوعة الى استخلاص وهي لها ، ومن هنا حاجتها الى ان تصنع لنفسها اسلحتها الثقافية . وعلى هذا النحو نجد انه على مدى ما تتطور اليه «الكتابة» البرجوازية تتشكل ، بموازاتها ، ظاهرة اخرى : فبعد ان كانت «الكتابة» شكلا واحدا ، متفردا ، ها هي تصبح «متعددة الاشكال» .

ويرى بارت ان هذا التطور الذي طرأ على شكل الكتابة ؛ لا يظهر فسي الاعمال نفسها ؛ بقدر ما يظهر في «مادية النص» نفسه ، لان الكتابة عندما كانت شكلا متفردا ، كانت تركز على وحدة اساسية ، هي : «الجملة» . اما الان ، فقد تفتتت هذه الوحدة ، وظهرت وحدات تعبير اخرى ؛ فلدى الرومانسيين ، مثلا ، نجد للكلمة سلوكا خاصا يبدو في ثنايا ايقاع اللفظ . وابتداء من «مالارميه» لا يقتصر الایجاز على مستوى النحو (وتراكيب اللغة) ، بل يتجاوز ذلك ، الى الحد الذي ينقلب فيه اللفظ على عزله الخاصة . ومنذ بداية النصف الثاني من قرننا العشرين نشهد تحولات اخرى تطرأ على كتاب الرواية : منها الإعراض عن استخدام وسائل التعبير اللغوي التي تشير الى تعدد الفروق الزمنية ، واللجوء الى جمل تكاد تخلو من الافعال . وفي اغلب الاحيان تتحدد الكتابة بنوع من الجملة يستخدم فيها الروائي صيغة الماضي القريب ليلقي بظله على تتابع السرد فسي صيغة الحاضر المستمر الى ما لانهاية (وهذا ما تؤكدُه ناتالي ساروت بعد جسان كيول) .

انها عملية تحول تؤدي الى ما يسميه بارت «بالكتابة البيضاء» : وصر الشكل الذي تتخذه اعمال الروائيين «البر كامو» و«ريمون كونو» . وتتميز روايات «كامو»

بصيغتها المحايدة ، وبإعراضها عن الغنائية الكلاسيكية ، بينما ينزع «كونو» الى تحويل لغة التعبير الشفهية ، اليومية الى جمل ادبية ، مركزا على ايقاعها ، ويرينا بذلك امكانية اللجوء الى «استخدام الشكل الشفهي الذي نتج عن تمزق الحديث المكتوب» ، طالما ينزع كونو الى عملية «تأميم لوسائل التعبير الادبي ، وهي عملية تقوم على تجميع كل درجات الكتابة ، بل كل صيغ التعبير بالخط ورسم الكلمات ، وكل مفردات القاموس ، ثم هناك ما هو اهم من هذا كله ، رغم انه لا يبدو حافلا كالاشكل الاخرى ، واعني به : الحديث اليومي الذي نلتفظه بلفتنا العامة » .

(المصدر السابق ص ٧١)

يبقى ان نستخلص من مختلف الاطوار التي اجتازها صيغ الكتابة المتعددة ، مجموعة القوانين التي لا يمكن صياغتها الا ابتداءً من «نظام موحد» يتحكم فيها ، وهي القوانين التي تسمح بالكشف عما هو «اجتماعي» خلف الشكل المادي البحث لصياغة النص ، اي خلف الدلالات نفسها .

وعلى هذا النحو نجد منهج بارت ، منذ كتابه الاول ، ينطوي على نظرية اجتماعية تبدو كامنة في تناوله لشكل الكتابة . وهي نظرية تتبلور امتداداتها في ثانياً نصوصه التالية . اننا نراها تحتل مركز اهتمامه في مختلف المشاكل التي تطرحها مختلف مقالات بارت ودراساته التي نشرها في الفترة ما بين ١٩٥٣ و ١٩٦٤ (و ١٩٦٤) هو تاريخ نشر دراسته : «أسس علم الاشارات» - السيميولوجيا - في مجلة كومانيكاسيون - اي وسائل الاتصال - عدد ٤ . وكلها مقالات ودراسات كتبها حسب المناسبات ، منها ما كتبه بدافع اتخاذ موقف ازاء المسرح الملحمي ، مسرح بريشت ، ومنها ما كتبه بهدف تقييم الادب القائم على «الشيئية» ، والذي تكشف عنه روايات آلان روب غرييه ، ومنها ما كتبه ليحلل الرموز الكامنة في طرق استخدام الملابس في المسرح واثرها في المشاهد . وربما نجد مصدر «أسطورة الشكلية» فيما عقده النقاد من مقارنات بين عالم اللغويات فردينان دو سوسور ، وبين بارت على اثر نشر كتاب «أسس علم الاشارات» .

وهنا ملاحظة تفرض نفسها : اذا كان بارت قد اتجه الى اللغويات ، فهو لم يستبعد نظريته الاجتماعية للوقائع الثقافية ، ولم يمرض من اهتماماته التي تنصب على تعميق ؛ بل على «التحليل المادي» لمفهوم «الكتابة» . بل لقد بدا ينفذ الى مفاهيم سوسور على مستوى من الصياغة الفكرية اعلى بكثير من مستوى اللغويات .

لكن ما الذي كان يسعى بارت ليجده ، على وجه التحديد ، لدى العالم السويسري ؟

بالاضافة الى تحديد سوسور للوحدات الاساسية للدلالة ، وهي القائمة على

المزاوجة بين الدالّ والمدلول ، نجد لدى العالم السويسري أسس علم جديد في طريقه الى ان يجد صياغته النهائية . وهي صياغة وجد بارت ان من المهم للغاية اكملها ، لانها تنطوي على كل ما يحدد العلاقة الجدلية بين اللّغة والكلمة . والكلمة ، في هذا المجال ، تتخطى الحدود الضيقة لاشكال التعبير المعيارية ، اي المحددة ، والمحدودة بالقوانين التي يفرضها علم اللّغة . وبخطيها لهذه الحدود تتسع دائرتها لتشمل كل ما يرتبط بالمشاعر التي لم يتم بعد «تقنينها» ، بأنواع التعبير بالصيحة وبالدّهشة ، بالاشارات والرموز غير اللغوية التي تجربها عملية التبادل الاجتماعي (كالوضوء) ، وطرز الاثاث ، والملصقات الاعلانية ، وموديلات السيارات .. الخ) .

ولو رجعنا الى النص الشهير الذي صاغه سوسور ، والذي اعلن فيه مولد علم دشنه باسم «علم الاشارات» او «السيمبولوجيا» ، وبذلك طرح لأول مرة مشكلة صياغة هذا العلم الجديد ، سنجد علم اللّغة هنا مجرد ملحق لهذا العلم الاوسع والقادر على احتواء كل النظم التي تخضع لها أسس التعبير :

«في وسعنا ان نتصور علما يدرس حياة الاشارات والدلالات في قلب الحياة الاجتماعية .. وهو علم سوف نطلق عليه اسم (علم الاشارات)» ، وسيكون قادرا على ارشادنا الى الاسس التي تقوم عليها الاشارات ، ويدلنا على القوانين التي تتحكم في حركتها . وطالما هو علم لم يظهر بعد للوجود ، فلا يمكننا ان نقدم صورة قاطعة عما سيكون عليه ، وكل ما يمكن ان نقوله هو ان له الحق في ان يوجد ، فيمكانه قد تحدد مقدما .. ولن يكون علم اللّغة سوى جزء من هذا العلم العام (الخط الذي يركز على هذه الجملة من وضعنا نحن) ، والقوانين التي سيكشف عنها علم الاشارات هي قوانين قابلة للتطبيق على علم اللّغة ، وبذلك سيرتبط علم اللّغة بمجال محدد تماما له وضعه وسط الوقائع الانسانية» .

(فردنان دو سوسور : دروس علم اللّغة)

العام - منشورات بايو - ١٩٦٤ - ص ١٣٣

فاذا انتقلنا الى منظور بارت ، نجد الصيغة التي يطرحها سوسور قد انقلبت: فالقوانين التي تتحكم في حركة الاشارات تنبع اساسا من النظام اللغوي (لان خارج النظام اللغوي لا يمكن ان تتحقق اية عملية تبادل اجتماعي) . ولنعد الى كتاب «أسس علم الاشارات» . يقول بارت :

«لا بد لنا في نهاية الامر ان نتفق من الان على ان من الممكن ان نقلب ، ذات يوم ، ما طرحه سوسور : ان علم اللّغة لن يكون جزءا من علم عام للاشارات ، حتى لو كان العلم المميز ، بل علم الاشارات هو الذي سيصبح جزءا من علم اللّغة» .

(أسس علم الاشارات - مجلة كومانيكاسيون)

منشورات لوسوي - عدد ٤ - ١٩٦٤

(٣) يرجع الى لوسيان غولدمان الفضل في انه اول مفكر كان على وعي بأن العمل الادبي ليس «نسخة» من الواقع ، نسخة مهما اجري عليها من تعديل فهي انعكاس لهذا الواقع ، وبالتالي لا يتحدد العمل الفني على مستوى النقد ، وعلى مستوى تاريخ الادب والفن ، بمقياس اخلاصه لتمثيل الواقع .

والواقع ان غولدمان ، بتوسيع مجال استكشاف قيسم الاعمال الثقافية ، وبادخال مفهوم «الشعولية» على علم الاجتماع الادبي ، لم يعد يحصر نفسه في دائرة تحليل «مضامين» انواع الخلق الفني ؛ فمن الان يصبح شاغله الشاغل هو تعرية معادلات التناسب الشكلي بين ابنية الاعمال الفنية وابنية التكوينات الاجتماعية التي ولدتها .

والواقع ان مواجهة المشكلة بهذا المنهج يعني قدرة غولدمان على تحديد مجال التنقيب الحقيقي ، طالما نقطة البدء هي الموقف التاريخي المعين الذي نبحت في اطاره عن البواعث التي ادت الى ميلاد هذا العمل الفني او ذاك ، في قلب ظروف اجتماعية محددة بشروطها الخاصة .

ولقد عمل غولدمان على تبديل مركز الثقل في قضية «الواقعية الاشتراكية» ، وذلك باقامة نوع من التوازي بين العالم الخيالي الذي نستخلصه من الاعمال الفنية وبين الابنية المكونة لاشكال المجتمع ، وهو بذلك يؤدي الى هز مادية لينين نفسه والتشكيك بصحتها .

فلا يمكن البحث عن دلالة العمل الفني في مدى مطابقته لانعكاسات الواقع ، بل على مستوى اسبقية الواقع بالنسبة للوعي الانساني ، فهناك مسافة بينهما ، وهي نظرة من شأنها ان تقلب منظورات علم الاجتماع الثقافي ، وتخلق لموضوع بحثه موقفا جديدا .

لأننا لو سلمنا بأن مع كل عملية تحول اجتماعي لا بد وان تظهر اشكال فنية جديدة تطابق هذا التحول ، فكل بحث يدعي الموضوعية لا بد وان يتركز حول القوانين التي ادت الى هذه التحولات . وما ان يصبح الواقع الموضوعي هو هذه العلاقة بين التكوين الاجتماعي والوعي الخلاق ، فان التفسيرات التي تطرا على هذه العلاقة هي وحدها التي تحدد طبيعة مجال الواقع التاريخي الذي يعمل الناس على التناغم اليه وفهم أشكاله ، ويحاولون ، من اجل ذلك ، صياغة «نماذج» لإشكاله الكامل او «رؤية للعالم» ، اذا شئنا ان نستعير اصطلاح «جورج لوكاش» . ذلك ان بين ابنية الواقع ابنية اجتماعية ، والابنية التي تشكل رؤية العالم ، وبين ابنية الفكر الانساني تنشأ ، على الدوام ، مجموعة من الروابط . وهذه الروابط هي ما نسميه بالثقافة ، او الروابط الثقافية . وبمركزة هذه الروابط في بنية ، في شكل اجتماعي ، ينتهي بنا الامر الى التركيز على الطابع التاريخي للعمل الثقافي : فهو عمل تشكل حسب حتميات معينة ، وما ان ينتهي من اداء وظيفته حتى يصبح من الضروري ان تتجاوز شكله النفسي ، طالما ان الظروف التي تولد خلالها قد تطورت ، وطرا عليها تحول أدى الى ظهور ظروف

جديدة ، وهي ، بدورها ، تقود الى ظهور تكوينات اجتماعية ، اكثر اتساعا من السابقة ، واكثر تعقيدا .

الا ان علينا ان نبدا بازالة ذلك النوع من سوء الفهم الذي يبدو وكأنه يجثم على منهج غولدمان منذ صياغة مذهب «البنائية النوعية» . ولهذا نبادرالى القول: ان الامر لا يتعلق ، كما تصور ذلك عدد كبير من النقاد ، باقامة «معادلات» صاومة، معادلات رياضية بين تركيب بنية الاعمال الثقافية وتركيب بنية التكوينات الاجتماعية ، وذلك للتدليل على ما بينهما من توازن . لان ما يبحث عنه غولدمان ليس التطابق ، بل خضوع الاثنين لمبدأ التطور والتغير . بعبارة اوضح ، ان ما يبحث منه غولدمان هو القوانين التي تؤدي الى هذه التحولات التي تطرأ على العلاقة بين الواقع وبين الوعي الانساني .

ويلمراض غولدمان عن نزعة التحليل المألوفة لمضمون الاعمال الفنية ، وبالنفاذ الى التطابق بين ما يكشف عنه العالم الخيالي الذي ينسجه العمل الفني ورؤى العالم التي تعتنقها العناصر الانسانية المكونة لكل شامل ، هو البنية الاجتماعية ، تم تحرير علم الاجتماعي الثقافي من «ثنائية» لينين وجداثوف ، وادى ذلك الى اقامة الجسر الجدلي الذي قطع بين اشكال الخلق الثقافي والمجتمع الذي ادى الى ميلادها .

واذا كنا نعني بكلمة «بنية» نوعا من التوازن (او عقلانية جديدة) يسمى اليه الافراد والجماعات المكونة لذلك الكل الشامل ، اي التكوين الاجتماعي ، فسيكون من البديهي ان الدافع الى «استشفاف» تشكيل بنيواي جديد لحياتهم وتنبؤاتهم بما هو ممكن ، لا بد وان تكون ترجمة لوعيهم بالتعديلات الكمية التي بدأت تقوم بعملها ، في صمت ، وفي السر ، داخل الحياة الاجتماعية (اي قبل ان تتخذ شكلا كيفيا) . ان الكل يتساءل : الى اي شكل جديد سينتهي الامر بما يحدث حولنا ؟ وهل يمكن تحقيق نوع من التغير ؟ وهي أسئلة تطرحها الجماعات الانسانية على نفسها في هذه المرحلة او تلك من مراحل التحول التاريخي . وهنا يجيء الفنانون الخلاقون ، ففي اعمالهم نجد المواضع التي تتوالى فيها أسئلة الجماعة الانسانية والتي تحمل طغماهم الى غد افضل قد تبلورت في اعمال الفنانين وتولدت من بلورتها صورة وجدانية ، مصقولة ، لما سوف تؤول اليه حياتهم . وعلى هذا النحو تقوم الاعمال الفنية بدور «الاوتوبيا» ، بدور الممكن القابل للتحقيق ، انها الوعي بالامكانيات الحقيقية الكامنة في احشاء عملية تشتمل على سلسلة من التحولات الاجتماعية .

والواقع ان احدى المعطيات الاولية لمنهج لوسيان غولدمان تكمن في التركيز على عنصر اول : هو الطريق الذي يبدأ بـ «الواقع القابل للتحول» وبين الوعي ، وهو طريق يؤدي الى إحداث ثورة في رؤيتنا للقيم الثقافية ، لان ما يسميه غولدمان بـ «العالم الخيالي» للعمل الفني ليس سوى الامكانيات البنيوية التي تنطوي عليها اشكال التكوين الاجتماعي وبهدف بلورة هذه «الامكانيات» تجد الاعمال الفنية مبرر وجودها .

ويبدو لي أن النقد الذي يوجه الى غولدمان يرجع الى ان النقاد لم يواجهوا
اماله في مجموعها ، لان هذا الفكر الذي يتميز باستمراريته المتطورة ، لا يمكن
ان يسلم لنا نبضه من خلال عمله الاول . وهناك حقيقة اخرى ، هي ان
غولدمان نفسه كان مشغولا ، في بداية نشاطه الفكري ، باستخلاص دلالات
الاعمال الفنية . وفي ضوء هذا الاعتبار بقيت المشكلات المتعلقة بتكوين وصياغة
شكل الاعمال الفنية باقية في خلفية الصورة ، شأنها شأن كل ما يتعلق
بالجماليات ، وهو وضع لم يستمر طويلا ، بل كان وضعاً مؤقتاً .

ولا يعني ذلك ان الرابطة الجدلية التي تقوم عليها العلاقة بين (الشكل /
المضمون) لم تكن موجودة ، بل على العكس تماما ، فقد كان غولدمان على وعي
كامل بها ، ككل باحث يتخذ لنفسه مذهباً جديلاً .
يقول لوسيان غولدمان :

«اذا كان كل شعور ، وكل فكر ، وكل سلوك انسان نوعاً من «التعبير» على
التحديد ، فلا بد لنا ، داخل كل تكوين من التعبيرات ان نميز المجموعة الخاصة
والمميزة التي تضم الاشكال الفنية ، تلك التي تكون اشكال التعبير المتماثلة
والمطابقة لرؤية ما للعالم على مستوى السلوك ، او على مستوى التصور العام،
او على مستوى الخيال» (من «العلوم الانسانية والفلسفة») .
ها نحن امام منهج لا يهمل ، منذ البداية إرساء أسسه ، وبسبب طابعه
الجدلي ، الخاصة المميزة للعمل الفني ولا يضحى بها .

ورغم انه ليس في نيتنا ، هنا ، استعراض كتابات لوسيان غولدمان المتعددة،
فانني اود ان اقوم بمحاولة للنفاذ الى اماله بطريقة اخرى ، غير تلك التي تمت
في اتجاه موحد ، دون تمييز للجوانب المتعددة في فكر غولدمان . وفي رأيي ان
المشكلة الجوهرية التي تطرحها اعمال غولدمان تنحصر في معرفة ما اذا كانت
منهجيته قد سعت - وهي مندفعة الى اقصى ما يسمح به منطقها الداخلي - الى
النفاذ داخل الوحدة العضوية للاعمال الادبية او للاعمال الفنية ، هنا حيث ينصهر
الشكل والمضمون في كل لا ينحل ولا ينفصل .

بمباراة اخرى : ان اي منهج قائم على المادية الجدلية ، لا بد وان يواجه ، وهو
يحلل الابنية الفكرية ، اشكالاً تمثل الواقع باعتبارها هي ايضا «اشكال» ، اي ان
في وسع عملية التشكيل الفني نفسها ان تصبح ذات دلالة في حد ذاتها .

وها نحن نرى ما فعله غولدمان : فمض كتابه الاول «الإله الخفي» ، وفيه
يستخلص من اعمال مختلفة العصور ، مختلفة المؤلفين ، هي اعمال لباسكال
و«كائن» ، ومسرحيات لجان راسين ، المفهوم العام الذي تقوم عليه رؤيتهم
التراجيدية للعالم . هنا نجد غولدمان يحلل تحليلاً يتميز باستشفافه للسمات
البارزة ، الموقف الذي اعتنقته طبقة النبلاء في القرن السابع عشر ، موقف تكوص
تجاه الحياة المعاصرة يطابق الصدمة التي تلقتها تلك الطبقة عندما اخذت السلطة
الفردية المركزية تجثم عليها بكل قواها . ويقوده هذا التحليل الى ان يلحظ ظهور

شكل جديد يطرأ على بلاغة العصر : انها وحدة تعبيرية جديدة تتخذ ، على المستوى الادبي ، مظهر اللجوء الى «جملة التناقض» ، والى استخدام جزئيات العبارة (العبارة التي لا تكتمل ، بل شذرات لغوية) .

صحيح هناك مؤثرات خاصة وراء فكر غولدمان هذا : انها افكار جورج لوكاتش . لكننا اذا تأملنا الموضوع عن قرب ، سنلاحظ ان ما كان لدى لوكاتش قيما مطلقة وتوترا ، وقلقا ينبع من الشعور بغياب أصالة القيم القادرة على اعطاء حياة كل واحد دلالتها الحقيقية ، قد أصبح ، لدى غولدمان ، رؤية سياسية - اجتماعية ؛ لان ما يشكل موضوع البحث ليس حالة متفردة ، بل مرحلة تاريخية معينة ، مرحلة تتمركز ماديا في تطور المجتمع الفرنسي وهو يتجه نحو تحرير التجارة ، ذلك التطور الذي يؤدي الى سقوط طبقة اجتماعية عقيمة ، سكونية (سنتاكيكية) ، هي طبقة النبلاء ، وما يعقب ذلك من ظهور فئات من البرجوازية ، قادرة على دفع المجتمع نحو الرخاء : فئة التجار .

ان نتائج هذا التحول الحاسم ، وقمته ، تجد في مسرحيات جان راسين التعبير الحقيقي عنها ، وفي مواجهته ، يلوذ آباء «بور روال» (الرهبان الذين وضعوا أسس البلاغة المعروفة ببلاغة «بور روال») وفي أعقابهم لتلامذتهم ، وعلى رأسهم باسكال ، بموقف الرفض ، ثم يسعون بعد ذلك في ايجاد «صيفسة مصالحة» . . اقول : ان نتائج هذا التحول الحاسم تحلل المنطق الذي يتحكم في وسائل التعبير ، وبعبارة وتجزئة الوحدة اللغوية المستخدمة في ذلك التعبير واللجوء الى «جزئيات العبارة» .

على هذا النحو نجد المنهج الجدلي ، اذا ما اهتم بتحليل الابنية الفكرية ، مرغما على ان يجد اسباب هذه التحولات ، ليس في أشكال تمثل الواقع مباشرة ، بل فيما يتحكم في عمليات التعبير ، في العلاقة التي تربط الواقع الخارجي بالوحي الانساني ، انها العلاقة التي تطرأ عليها عدة اطوار تحول ، وهي بدورها شذرة من ذلك الكل المتحرك الذي نلتقط في داخله حركة الواقع : اعني التاريخ .

أضف الى هذا حقيقة اخرى لها دلالتها : عندما بدأ غولدمان يقيم نوعا من التماثل بين بناء الرواية الجديدة وبنية المجتمع الغربي في عصر الرأسمالية الاحتكارية التي تدير مجتمعا صناعيا متطورا ، نراه يدعو القارئ ان يترك جانبا النقد الذين لا يهتمون الا بتحليل هذا التكنيك الروائي الجديد . يقول غولدمان :

«لقد تحدثوا كثيرا عن مشاكل التكنيك ، وهم يتناولون روايات روب غرييه بالتحليل ، وربما أن لنا ان نتحدث من دلالة هذه الروايات» . لكنه يضيف :

«لا يعني ذلك ان علينا ان نبحث في رواياته عن مضمون غبي وملغز ، قائم على معادلات جبرية . فالباحث في الشكل الفني هو محاولة تهدف الى اظهار مضمون روايات روب غرييه ، وتجعله يبدو في اوضح صورة ممكنة ، واذا كان النقد والقراء يمانون كثيرا في استخلاص هذا المضمون ، فالخطأ هنا ليس خطأ

الكاتب ، بل خطأ العادات الذهنية والمشاعر المسبقة وأنواع الريبة التي تسبطر على كل من يشرع في القراءة» .

ويرجع ذلك الى أن غولدمان يرى أن وعي الكائن الانساني ، في المجتمع الصناعي الغربي ، - حيث يتم التحكم في ارادة الافراد آليا ، ويتحولون الى «كم» ، الى «اشياء» متبدلة ، خارج حقيقتها الانسانية ، - هو وعي لا يمكن ان يعبر عن نفسه من خلال منطق لغوي عقلاني ، كما كان الحال في روايات النقد الاجتماعي التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر ، وفي بداية القرن العشرين ، حيث كان الفرد لا يزال وهو يجتاز مرحلة الرأسمالية الليبرالية - يحتفظ بأهميته فسي الوسط الاجتماعي الشامل . لكن منذ ازمة الامبريالية ، أصبح من المستحيل ان يكتب روائي عملا على طريقة زولا او بلزاك ، بل ولا حتى على طريقة رومان رولان ، وإلا انتهى به الامر الى ان يقدم لنا مضمونا سبق تكوينه ، نعرفه جميعا من قبل . ومنذ عملية تحطيم الشكل الروائي ، وهي العملية التي قام بها «جويس» و«كافكا» ، أصبح على الروائي ان يبحث عن ادوات تعبير قادرة على اظهار ما يعانيه من تمزق .

وفي نهاية هذه الدراسة ، ينهي غولدمان الى ان يركز على ضرورة تعميق العلاقة بين شكل الكتابة عند روب غرييه وبين التكوين الاجتماعي الذي يمثلها هذا الشكل .

ويقول غولدمان :

«ان اعمال روب غرييه تطرح الكثير من المشاكل الجمالية ؛ نأمل ان نستطيع مواجهتها في مقالاتنا القادمة ، وهي مشاكل تتعلق - في المقام الاول - بتعديل الرؤية المتجددة التي يفرضها الشكل الفني على العالم الروائي» .
(الابنية الفكرية والخلق الثقافي ص 186)

والخطأ الشائع لدى النقاد ؛ هو محاولتهم دفعنا الى الاعتقاد بأن منهسج غولدمان لا يقوم الا على استخلاص خطوط التوازن بين ابنية الاعمال الثقافية وابنية التكوينات الاجتماعية . والواقع ان غولدمان لم يضع لنفسه هدفا يقوم على ان يثبت ان أبطال مسرحيات راسين هي صدى الاهتزازات والتحولات التي عانى منها لاهوتيو (فقهائ اللاهوت) (بور روال) او التي احدثت ردود فعل عنيفة لدى طبقة النبلاء ، كما انه لا يسعى الى ان يثبت ان ماتياس ، او ماريك ، او الجنسدي الثالث وسط التيه ، او اية شخصية اخرى من شخصيات روب غرييه ؛ هم التجسيد الحقيقي لوضع الانسان في النصف الثاني من قرننا العشرين هذا . ذلك ان هدفه الحقيقي هو ان يستخلص ، من دراسة مختلف اشكال التكوين الاجتماعي ، الطريقة التي تحدد مسلك الافراد والجماعات تجاه كل ما يجعل حياتهم عبثا ، لا قيمة له ؛ حياة «تشيأت» . وأولى الخصائص المميزة لهذا السلوك تنتج عن ان الكائن الانساني يتميز عن كل الموجودات بأن تكوين وعيه

يدفعه دائما الى ان يجد تماسكا منطقيا ، يجد دلالته ، وهذه الخاصة ، هذه «الماهية الانسانية» ، هي ما تشكل محرك التاريخ .

لا ينبغي اذن ان تأخذنا الدهشة اذا كان لوسيان غولدمان قد جعل من مختلف اطوار التحول الاجتماعي «مختبره» وحقل تجاربه ، وتحديد هذا المجال هو اهم بحث في العلوم الانسانية بشكل عام ، وفي علم الاجتماع الثقافي بشكل خاص . هذا المفهوم الذي هو مفتاح فكر غولدمان نجده يتلخص في عبارة غولدمان التالية :

«ان السمة الثانية للفكر والسلوك تكمن في انه توجد لدى كل فرد ، وانطلاقا منه ، لدى كل جماعة انسانية ؛ ميل الى تحقيق تماسك منطقي شامل ، ندرج تحته مختلف القطاعات الخاصة من هذا النوع ، وهو يميل الى ان يوجد - بمعزل عن النزعة الخاصة - دلالة لكل ظاهرة ، تلك التي تشمل كل مجال تشكلت له بنية خاصة» .

ثم «أضف الى ذلك ان داخل هذه النزعة الى التماسك المنطقي الشامل ؛ توجد قطاعات جزئية تمارس عملها بكل ثقلها المختلف ذي الطابع الخاص ، وهي افعال تتوقف على العديد من العوامل ، لكن علينا ان نذكر بينها تلك الاهمية «الكمية» التي يتخذها قطاع الفكر هذا او قطاع الحركة ذلك ، اهمية لها فعاليتها في الوجود العقلي للبشر ، وهي ايضا التي تفسر لنا الاحساس بالتهديد الذي تستشعره ، في لحظات معينة ، أنماط السلوك الهامة» .

الا ان الانتقال من هذه «الكمية» في الاهتمام الى كيفية التحقيق ، لا تحدث الا في وعي بعض الافراد ، وعملية تحقيقها تصعب ، بالنسبة للجماعة الانسانية، مجال التنبؤ بما يستوي عليه شكل المجتمع ، انها «اوتوبيا» اذا شئنا التعبير . وهذا ما يؤدي الى تحقيق هذا الانتقال وما يقيم العلاقة الجدلية بين التمديلات الكمية - باعتبارها التي تشكل مجال الواقع الخارجي - وبين الوعي الانساني الذي يستحوذ على هذه التفسيرات ، ويؤدي ذلك الى صياغة نماذج ومفاهيم ، هي اشكال الخلق الثقافي .

ولكي يزول غولدمان كل انواع اللبس نجده ينتهي الى اعادة تحديد مفهومه لكلمة «بنية» ، فيقول :

«للاسف اصبحت لكلمة «بنية» اصداء صوتية سكونية (ستائيكية) ، ومن هنا لا نجد الكلمة من المصطلحات الدقيقة . والاحرى بنا الا نستخدم كلمة «بنية» فالابنية بشكلها الكامل لا توجد الا في النادر - ولفترة زمنية محدودة في حياتنا الاجتماعية - بل علينا ان نستخدم تعبير «عملية تشكيل البنية» .

واستخدام تعبير «عملية تشكيل البنية» يؤدي الى التركيز على الطريقة التي يسلكها الافراد كما تسلكها الجماعات ، وهي تتخذ طريقها نحو «شكل شامل» ، نحو شكل حياة جديدة ، نحو التقدم ، باختصار ، نحو نوع من التوازن ، هو ، اساسا ، توازن انساني ، يسمى اليه كل واحد . انها عملية تتابع ، اغلب

الوقت ، في الوعي ، وتسوقنا الى اعادة تحديد علاقة الانسان بالاجتمع ، والى تعديل رؤيته للعالم ، وطرق تقييمه ، في كلمة ، انها عملية تحويل الواقع الى واقع انساني . ومن هنا طابعها الثقافي .

لا ينبغي لنا حقا ان نخلط بين دراسة تطور فكر غولدمان بالكتسب الصلب الذي نستخلصه من منهجه في علم الاجتماع الثقافي . فما يهم في الحكم عليه هو هذا المكتسب ؛ وهو هنا منهج قائم على المادية الجدلية ، منهج في اتساع دائم ، وهو يدعو كل باحث الى مزيد من تعميقه ، والى ان يكشف عن الامكانيات البنيوية الكامنة في قلبه .

ومع ذلك فما يهزنا في هذا المنهج هو طريقته في مواجهة التكوينات الاجتماعية . فرغم جدلية منهجه ، لا نجد هناك أدنى صلة بينه وبين التناقضات التي تتفاقم في قلب كل جماعة انسانية ، بل حتى لو نظرنا الى طبقة واحدة في حد ذاتها ، نجد أفرادها في حالة صراع ، بل ان الطبقة العاملة نفسها تعاني من الانقسامات ، وهنا لا نجد شيئا متجانسا ؛ ففي مواجهة الايديولوجية التي تفرضها طبقة حاكمة ، تستطيع طبقات أخرى ، وفئات اجتماعية أخرى ، او طبقة باكملها ان تعارض بوعياها الطبقي استمبارها الوحشي للنظام القائم ، حتى لو كان قائما على الانتظام الذاتي . ان هذا الجانب في حياتنا ، هذا «الصراع» هسو وحده القادر ، على مستوى الخلق الفني ، على توليد نوع جديد من الاشكال التعبيرية .

ولان غولدمان قد ظل حتى نهاية حياته مفتونا بتصورات لوكاتش ومنها مفهوم «غياب القيم» او «الرؤية التراجيدية» ، فقد ظلت ، على غير وعي منه ، فريسة نزعة اخلاقية كانتية . ولحسن الحظ لم يلبث هذا الجانب الكانتني ان يدخل في صراع مع منطق المادية الجدلية ، صراع في غاية الخصوبة بالنسبة لعلم الاجتماع الثقافي ، لانه وحده الذي يساهم في صياغة المنهج الوحيد القادر على اصلاح النقد الماركسي وايقافه مرة أخرى على قدميه بتحريره من الشائبة اللينينية ، وبالمعمل ، في الوقت ذاته ، على اقامة الوحدة الجدلية التي تربط الوعي بالوضوع : بالواقع باعتباره واقعا قابلا للتغيير على نحو انساني .

٤) قبل أي تعميق لمفهوم «النهضة» ينبغي لنا ان نعمل على سحق الحكم المسبق الشائع لدى الكثيرين من المفكرين وعلماء الاجتماع والباحثين الغربيين ، سواء كانوا ماركسيين او مجرد مثاليين ، وهو ذلك الحكم المسبق تجاه ما يسمى ببلاد «العالم الثالث» : فهم يرون ان هذه البلاد لم تتخذ امام انتشار نزعة الاستيطان والاستعمار الغربي سوى موقف الارتداد الى تقاليد القديمة ، ولم تعبر الا برد فعل واحد ، هو التثبت بالنزعة السلفية ، متخذة منها درعا يحمي هويتها القومية .

ومن تبسيط للظواهر الى تبسيط الى ما هو أبسط ، ومن موقف «خارجي» عن الظاهرة الى «حسبة رياضية» لعملية التطور الاجتماعي ، ينتهي الامر بهؤلاء

المفكرين وهؤلاء الباحثين ؛ الى صياغة مخطط تجريدي نظري عن العالم الثالث ، يتصورونه قابلا للانطباق على اي بلد في افريقيا او اسيا او امريكا اللاتينية ؛ بينما التحليلات التي تستخلص من افكارهم تؤدي الى نوع من سوء الفهم .

والى جانب الاهمية التي نعطيها للتكوين الاقتصادي والسياسي الذي يلفثه هذه البلاد في عملية تطورها الاجتماعي ، علينا ان نضع في اعتبارنا ان النمط الاول من هذه البلاد يتميز ببنية اجتماعية تحتوي ، في مجموعها ، على ماض عريق ، مغمم بالتقاليد والتجارب والحكم والفدرة على التصرف ، وهي صفات تدل على حضارة عريضة . وكل فرد داخل هذا التكوين الشامل يبدو ، منذ صباه ، وهو على وعي بانه «مستودع» لثقافة عظيمة ، حتى لو كان اميا لا يقرأ ولا يكتب ، وهي حقيقة قابلة للملاحظة على مستوى الممارسة : فالفلاح الجاهل الذي لا يكتب ولا يقرأ ، والعاجز عن حل ايسر مسألة حساب مكتوبة يتمتع بفدرة هائلة على حساب نسب الزرع في الحقل ، ويصل الى صورة دقيقة لحساب بيع هذا المحصول سواء بالقطاعي او بالجملة ، ويستطيع ان يسسدي نصائح عملية لمن خوله ، وهي نصائح تثبت التجارب فعاليتها التي لا تنكر ، خاصة عندما يصطدم اهل القرية حوله بمشاكل الري او بأشكال المعمار التقليدي او الحساب الزراعي . وهذه المعرفة الكامنة في فطرة الفلاح المصري ليست سوى «عملية ترسيب» لماض محمل بقدر كبير من الكشوف الانسانية ، وهي كشوف امتدت على كل المستويات : على مستوى الكونيات ، وعلى مستوى الزواجة وحساب الارض وهندستها ، وعلى مستوى المعمار ، وعلى مستوى اشكال التعبير الفني ..

لكن مع ظهور الامبريالية حدثت داخل بنية هذه المجتمعات عملية مزدوجة :
فبالاشتراك مع القوى الاستعمارية ، ومع الحملات العسكرية المسلحة (مثل حملة نابليون) لم يحدث ابدا ان اثنت هذه البلاد على نفسها متخذة موقف التشبث بالماضي (او موقفا سلفيا كما يقول دعاة الرأي النابع من الماركسية الميكانيكية ، وأفكار جيرار شاليان اكبر مثل على ذلك) لان ما حدث له طبيعة مختلفة تماما :
فإزاء تفوق الاستعمار الغربي تكتيكيًا ، اعادت هذه البلاد اطر القيم المتداولة في اطار في صيغة سؤال ، واصبحت على وعي بان هذه القيم قد اظهرت تخلفها ازاء مستوى الحياة الذي يجب ان يبلغه كل كائن انساني ، وبدات تشعر بحاجة الى الماسة الى ان تحمي كرامتها وتحفظ بها ؛ وبموازاة ذلك بدات المسافة تتسع ، في نظر كل فرد ، بين ماضي بلاده العريق وبين الحاضر الزيل ، وعلى هذا النحو تم الانتقال الى مرحلة رفض اشكال الحياة المتخلفة ، ومن رفض هذه الاشكال انتقلت هذه البلاد الى النضال من اجل مطالبها اولا ، ثم الى النضال الثوري .
وفي مصر مثلا ، كانت بقطة الشعب على عنصر التهديد الذي صاحب الاستعمار البريطاني بقطة تصحبها عملية وهي انه لا يجب البحث عن اسباب التخلف في مكونات افراد الامة ، (اي في طبيعة المصريين) بل في الاستيطان العثماني . وهنا بدا التركيز على الطابع القومي ، وكانت بداية الحركة الوطنية في مصر تنبع من الرغبة في تأكيد هذا الكيان القومي . وهو كيان في حاجة الى صياغة جديدة ، طالما ان مجابهة الاستعمار الغربي قد خلق ضرورة تاريخية ، هي الوصول الى مستوى الاستعمار تكتيكيًا وذهنيا وعسكريا (ونضرب مثلا بجهود محمد علي على اثر الحملات الفرنسية والانجليزية والتدخل الثلاثي) .

واذا اخذنا بقول «جالك بيرك» ، ونظرنا الى عملية الانتقال هذه ، وهي عملية نتجت عن الصدمة ، ولا يمكن تعريفها الا باعتبارها حركة تسعى الى تمزيق الدائرة الضيقة التي رسمتها «المقدسات» (أي نمط الحياة القائم على التفسير اللاهوتي للواقع) كي تتجاوزها وتدخل دائرة التاريخ الواسعة ، فهنا نجد ما يمدنا بتفسير عملية «النهضة» وما يلقي ضوءا جديدا على هذه الظاهرة المزدوجة : بمدى مساهمة نتجه نحو التكنولوجيا والفكر والثقافة الغربية ، بمدى ما نرتد ، في الوقت ذاته، الى الماضي البطولي .

ان الانسان المصري وقد ايقظه تفوق الغرب (والانسان العربي بشكل عام) قد اصبح يدخل في اعتباره ، في الوقت نفسه ، انه يحمل في أعماقه ميراث قيم انحدر اليه من حضارة عظيمة ، وهو ما كان يضيف عليه قيمة ذاتية جديدة وما يدفعه الى تحطيم قيود التخلف والخضوع ، وإلى تمزيق الاطر الصلبة لهذه البنية الاجتماعية التي كشفت عن ضيقها ، وعن وحدانية بعدها .

ولكي يخضع الاستعمار بلاد العالم الثالث لأوامره العليا ، فرض ، في المقابل، مثلا أعلى للحياة يختلف تمام الاختلاف عن معايير السلوك القائمة في هذا البلد او ذاك ، وهو مثل اعلى بعثته عدوانية الاستعمار نفسها : وذلك لان الصدمة التي أحدثها الغزو الخارجي لم تؤد الا الى نشر مزيد من الطاقة الانسانية ، وهذه

الزيادة أدت الى زيادة شحنة نظام التبادل القائم عليه محور البناء الاجتماعي .
و شيئاً فشيئاً ، حسب السبل المتاحة ، وحسب صلاية او ضعف قيود التقاليد ،
كانت هذه الطاقة تفيض عن الاطار الضيق الذي يحيط بالبنية الاجتماعية في كل
بلد ، وبدأت الجماعات الانسانية المختلفة تستشعر حاجة ماسة في ان تفسح
نفسها على قدم المساواة مع الآخر ، مع الاستعمار ، ذلك الذي لم يقهرها الا
بفضل تفوقه التكنيكي .

لنر الان كيف يفسر «جيرار شاليان» عملية التحرر الوطني هذه . ففسي
مناقشته التي دارت في الندوة التي عقدها جامعة «جوسيو» حول موضوع
«العالم الثالث» ، والتي نظمها الاساتذة والباحثون في اقسام الجغرافيا والتاريخ
وعلم الاجتماع ، يلخص شاليان نفس مفاهيمه الاساسية القائم عليها كتابه
«الاساطير الثورية في العالم الثالث» (وقد نشرته مطبوعات لوسوي) ومنذ
الاسطر الاولى لحدثه تتكشف مواقفه ، يصر على ان :

«في عصر انتشار الاستعمار الاستيطاني ، من المهم ان نلاحظ - في وقت
واحد - ان ثمة سوقا دولية قد تكونت ، وان اقتصاديات المجتمعات التقليدية قد
بدأت تنشوء وتحلل . لكن ما لا ينبغي ان نهمله ، هو كيف استشعرت هذه
المجتمعات التقليدية هذا الاتساع الاستعماري ، هذا الانبثاق المفاجيء ، واي
اجابة حاولت ان ترد بها عليه . والواقع اننا لا نجد سوى الاضطراب ، وعدم
الفهم ازاء تفوق العرب المدهل من الناحية التكنيكية ، وهو وضع لا يختلف لدى
الثقفيين الفيتناميين او المفكرين الصينيين او لدى مثلي الاسلام» .

(كتاب جماعي : التعرف على العالم الثالث - الاتحاد
العام للنشر - باريس ١٩٧٨ - ص ٢٠٣)

وبعد هذه الفقرة ننتظر ان يرسم المؤلف خط الحدود الفاصل بين انصار قضية
التحرر القومي (ولا يمكن بلوغه دون تحطيم قيود التقاليد والسير في طريق التقدم) ،
وبين انصار الاتجاه السلفي . الا ان المؤلف يبدو مشغولاً بأن يطبق على كل بلاد
العالم «باترون التفصيل» الوحيد لديه ، لا يصل ابدا الى حد طرح القضية في
حدود الصراعات الاجتماعية، ولا في حدود الصراع بين الاجيال ، او بين مفهومين
للحياة ، بين تقدميين ورجعيين ، بل هو يجمع كل الثقفين في قائمة واحدة ، هي
قائمة «الصفوة التقليدية» ، وما ان يصطدم بظاهرة تشد عن القاعدة وتبدو مثلاً
صارخاً ، واعني بذلك وضع اليابان ، حتى يتدارك ، ويجمل من اليابان استثناء
للقاعدة ، ويواصل حديثه فيقول :

«لم يصل الى صياغة اجابة على تهديد الاستعمار سوى اليابان ، اما اجابة
الصفوة التقليدية فتقوم على التشبث بالقيم السلفية ، والدينية والاخلاقية
المنتشرة في مجتمهم (وذلك في انتظار ان ينقضي عهد الاستعمار ويذهب) وعلى

اللجوء الى الماضي كأيديولوجية مقاومة (نحن الذين نركز على هذه العبارة) سواء كان ماضيا فعليا او ماضيا يفترضون انه كذلك ؛ وهذا الوضع يؤدي الى الاحتفاظ بالقيم القومية (بالنسبة للمجتمعات ذات التكوين القومي العتيق ، مثل الصين وفيتنام ومصر) ، لكنه يؤدي في الوقت ذاته الى تجميد هذا الماضي ، والسبب التشنج بالتشبث بالمراث ، وهي ظاهرة تبدو محسوسة على الاخص في المجتمعات التي تبدو فيها صدمة «التجهيل» اكثر كما هو الحال ، مثلا ، في البلاد العربية .

(المرجع نفسه - ص ٢٠٤)

وبعد ان يركز شاليان على طابع « نزعة الارتداد الى الماضي باعتبارها سمة «الصفوة التقليدية» ، يدرك على اثر ذلك ان المثقفين - على الاقل في البلاد العربية التي ذكرها - ليسوا «متجانسين» الى حد اعتناقهم مخططة النظري ؛ ولكي يتخلص من هذه الورطة ، ويبدل المؤلف كل جهده كي يعارض هذه الصفوة التقليدية بفئة اخرى : فئة المثقفين ذوي النزعة الغربية . ويضيف شاليان : «اما الاجابة التي تلي السابقة ، وبالتسلسل التاريخي ، فهي التي تحاول ان تصورها فئة اخرى من الفئات الاجتماعية ، فئة ولدت نتيجة للاحتكاك بالغرب ، انها فئة الصفوة من سكان المدن الكبرى ، ومن اصحاب الاصول الدستورية ، سواء كانوا اقطاعيين او «كومبرادور» ، وهم قليلو العدد ، تغفلت في نفوسهم الثقافة الحديثة ، ويتحدثون ويمبرون عن انفسهم بعدة لغات ، وينصب جهدهم في «نسخ» المؤسسات الاوربية» .

ومع ذلك فلا هذه الفئة او تلك من الفئتين اللتين حددهما شاليان هما اللتان في وسعهما المساهمة في اطلاق عنان عملية الانعتاق الوطني ؛ وبرنا التاريخ الحديث - بكل وضوح - ان الصفوة التقليدية او الصفوة الدستورية تتلاشى دائما كلما تطور كفاح الجماهير ، سواء كانوا ابناء الفلاحين المتعلمين او هؤلاء الذين ، باحتكاكهم بالغرب ، قد اعدوا البلاد لهذه العملية التاريخية . وهناك دليل على ذلك بين عديد من الادلة : مؤلفات رفاعة رافع الطهطاوي ، وهو شيخ ، اي انه ينتمي بحكم الظروف الى «الصفوة التقليدية» ، لكن ما ان ارسله محمد علي في بعثة الى باريس حتى اعيد تكوينه ، وتحول بالاحتكاك بالفكر الاشتراكي الفرنسي ، ثم ما ان عاد الى بلده حتى بدا يدعو الى تحرير المرأة ، والى التسيير الذاتي ، والى المساواة .. الخ .

وعندما يعتمد الباحث على الوقائع ، وعندما يجهد في ان ينظر الى هذه الوقائع من خلال منظور جدلي بعض الشيء ، فانه - احيانا بالرغم منه - يصل الى منهج علم الاجتماع الثقافي الذي يعتنقه . لناخذ مثلا تفسير ظاهرة النهضة العربية الذي يمدنا به «اندرية ميكيل» في كتابه الصغير الذي كرسه لرسم صورة تخطيطية لتطور الادب العربية ، يخرج ميكيل عن إطار الكتاب المدرسي البسيط ، وذلك لانه ارتبط بمشكلة البحث عن العلاقات بين الوقائع ، ويقدم لنا هذا «الفهم»

للنهضة العربية على مستوى تحليلي رائع .

يقول ميكيل :

«ان المرحلة التاريخية التي تبدأ ببداية القرن التاسع عشر هي ، بالنسبة للبلاد العربية ، مرحلة مجابهة الغرب الاستعماري . وتحت تأثير الغرب بسداً العرب يكتشفون عالماً لم يسبق أن شكوا في وجوده ، الا انه عالم يبدو مرادفاً للتقدم التكنيكي وللنزعة الوطنية . ولقد كان اول هذه الاكتشافات عنيفاً : فبينما مر الغرب على مراحل متوالية وبغير تدرج منتظم بهذه الهزات التي تسمى «اللزعة الوطنية» ، و«الثورة الصناعية» و«فصل الدولة عن الدين» و«الديموقراطية» ، كان على الاسلام ان يواجه هذه الهزات دفعة واحدة» .

وعلى هذا النحو يتفلق ميكيل الى قلب هذه العملية التاريخية : فهنا تبدأ العملية بسؤال الماضي ، ثم باستخلاص نواة مكتسب صلب ، وذلك بتخطي المراحل التاريخية دفعة واحدة ، وبإلغاء المسافات ، ولا يعني ذلك ان الصرب حاولوا ان يتماثلوا مع هذا الكيان الغربي ، بل الاولى ان نقول انهم كانوا يسعون الى ان يتساووا به .

ويستطرد ميكيل :

«تحت تأثير الصدمة ، مبداً (الاسلام) ينزوع الى البحث عن تعريف جديد لنفسه ، وان ينتهي في الوقت نفسه انعراجات هذا الغرب كما عمل على ان يتجنب الرغبة في ان يقتفي اثره الى النهاية في طريق التفسير ، لانه هنا يتعرض لخطر تشوه كيانه او الضياع . لكنه بموازاة هذه الحركة ترسم ، شيئاً فشيئاً ، حركة اخرى : حركة القومية العربية ، وهي التي توجه الى قلب الغرب سلاح الافكار نفسه الذي حاول ان يشهره (في وجه الغرب)» .

وبهذا المنظور يركز بحث الثقافة العربية الخالقة على ثلاثة تصورات : تصور الميراث الثقافي ، وتصور أسس العدالة الاجتماعية ، وتصور المسؤوليات التي يحددها كل عربي لنفسه كي يعوض تخلفه ، ويلحق بالغرب ، خاصة في مجال التكنولوجيا والتصنيع .

وهذه هي الركيزة الصلبة لهذا المنهج . ومع ذلك ، نجد هذا المنهج ، في مجال علم الاجتماع الثقافي ، قد مضى الى اقصى نتائجه كي يكشف ، خلف الوقائع ، من دلالاتها الانسانية ، وعن لفتها الكامنة وعن الطريقة التي تتابع بها الافكار دورتها ، وكيف تترك المشاعر والقيم داخل «كل» اجتماعي . وهنا يطرح مطلباً لا تجيب عليه سوى أعمال جاك بريك : وهنا لا نجد اي اثر للمخططات الذهنية التجريدية تطبق كيفما اتفق على هذا المظهر او ذاك من مظاهر الثقافة العربية (او على ثقافة اي بلد من بلاد العالم الثالث) ، وذلك لان منهج جاك بريك يقوم على واقع معاش قبل ان يتحول الى فكر ، وهو يتميز بأنه يضع المظاهر الخاصة في علاقة جدلية مع الاتجاه العام لكل اجتماعي معين . ومن هنا أصلاته. ونضرب مثلاً واحداً ، أكثر دلالة : في كتابه «تحرر العالم من الملكية» (وهو في رأي كتاب

جوهري ، يشتمل على نواة منهج بيرك . نجد المؤلف قد كشف خلف الظواهر الاستعمارية ، كظاهرة «الرقص الديني» ، وخاصة «الزار» عن الرابطة التي تربط الماضي البطولي بلحظة استعادة فرحة الحياة في حاضر توجه الحصول على الاستقلال؛ هنا نجد انبثاق ما هو راقد في قرارة النفس العربية، علامة لحضارة عريقة تبدو غائرة في هذا المستودع الخالد : اعني الذاكرة العربية .

والى هذه الدقة والنعمية في التفغل الى درجات المعنى الراقدة خلف المظاهر الثقافية تضاف «خصوصية» المنهج . فمع قبول بيرك لبعض التصورات الماركسية التي تعيد تحديد العلاقة بين الاستعمار والمستعمر ، الا انه لا يكفي بتعميم ما هو خاص ، بل يجهد بالاحرى الى التراء هذه التصورات بتجاوزها ، وبالاعتماد على تحليل للخصائص المميزة لمظاهر حياة العرب ، ويريئنا ذلك بوضوح مثل نتخذه من «نزع ملكية العالم» . انه تحليل العلاقة القائمة بين السيد والمستعبد .

يقول بيرك :

«اذن لقد فرض الاستعمار شكلا من اشكال الوعي في الوقت الذي فرض فيه شكلا من اشكال تسيير العمل . ويبدو الامر كما لو ان المستعمرين في ذلك العصر عملوا على تحويل الواقع حسب مشيئتهم ، وانهم قد عملوا على تعبئة فائض قيمته الهائلة ، اي مجموع الاشكال والاشياء . والواقع ان مفهوم «فائض القيمة» هذا قد استمد كل اهميته من التفسير الماركسي ، فهو يركز على انواع من التماثل المحسوسة بين الاستغلال الاستعماري في عهد الاستعمار الاستيطاني وبين الاستغلال الرأسمالي (داخل المجتمعات الرأسمالية - نحن الذين نضيف هذه الجملة) ، وذلك لان صاحب العمل كان يحول فائض العمل البشري لصالحه ، وكانت ظروف الاستعمار تسمح له ، بهذا الشكل ، ان يوسع من هذا الاستنفاد للطاقات البشرية بسبب انخفاض الاجور التي تدفع لسكان البلاد الاصلية ، بل احيانا لانه لم تكن تدفع اجورا على الاطلاق .

«ومع ذلك هناك صورة معينة تبدو ماثلة في ذهننا ، هي التي تعيد تكوين المنظر العام الطبيعي للمشروع الاستعماري على افضل شكل . فمن طريق الفلاحة، وعن طريق جمع الثمار ، وعن طريق هذه الالعب المسماة «تنقيب عن المناجم او عن مصادر المياه ، وهي لا تقتصر ابدًا على الزراعة ، بل تمتد الى الصناعة ، او الى الخدمات الثمرة ، بفضل هذا كله استخرج الاستغلال الاستعماري فائده الكبرى، بهذا الشكل من «المباشرة» الذي سمح له بأن يستحوذ لا على فائض العمل وحده، بل ايضا على فائض الطبيعة» .

(جاك بيرك - نزع ملكية العام - منشورات
لوسوي - باريس ١٩٦٤ - ص ١٩٥٦)

وبالتركيز على طابع المباشرة الذي تتخذه هذه العملية يشير بيرك الى اولسى مراحل عملية تاريخية طويلة ؛ وتحليل العلاقات بين الاستعمار والمستعمرات ،

على أساس مادي ، يبرز ويحدد الخطوط الرئيسية لمنهج . لكل هذا ليس كل شيء : فلنكتفهم العملية جدليا ، لا بد من تحديد المجال الذي يحيط بالقطب الآخر ، أي السلوك الذي يسلكه ابن المستعمرات ويمر به من ردود أفعاله تجاه المستعمر :

هل هم كمّ هامد ، مجرد وعاء سلبي ، أداة ، كائنات «تشيأت» ، وأصبحت ذريعة لأي بلاغة سياسية تركز على أثر الاستعمار كقوة محطمة دون أن تبين ، مع ذلك ، ما يتتابع وأقل وعي كل فرد من أبناء المستعمرات ، دون أن ترى في هذا الوعي أدنى مظهر من مظاهر الثقافة ، بل باتخاذ موقف الاستعمار نفسه وذلك بمعاملة أبناء المستعمرات ككائنات مجردة من الثقافة ؟

وفي نهاية تحليل دقيق للعلاقة بين الاستعمار والمستعمرات ، ينتهي الأمر بترك إلى أن يواجه المشكلة على المستوى الأنثروبولوجي ، وبالتالي على مستوى الثقافة ، فيقول :

«حقا ، الإنتاج هو العمل القائم على مبدأ السببية والاستجابة للسبب بالدرجة الأولى ، رغم أنه ، من ناحية أخرى ، تتداخل مع هذا المبدأ علاقات ليست على هذا القدر من المباشرة ، وتسلسلها الحكم يبدو في نقطة تماس مع واقع المستعمرات . ودائما نجد أن ما يفقده الواحد ، وما يستحوذ عليه الآخر فسي صورة «فائض قيمة» من الممكن تحديدهما بل وقياسهما تقريبا . صحيح بطريقة أقل دقة ، لكنها طريقة قابلة لأن يمتد بها الجميع . وهناك أيضا بعض أشكال السيطرة الاستعمارية تدخل في إطار الحتميات والمظاهر المتطابقة نفسها . لكن العملية نفسها يمكن أيضا استخلاص تماثلات بدأ تكوينها قبل ذلك ، إلا يمكنني أن أقول - إلى حد ما - أن كل تعبير ، لغويا كان أو اجتماعيا ، لا يصدر إلا كنتيجة للحصار والعزل المفروض على الواقع ؟ على هذا الواقع الذي تشعب حيويته بشكل مبهم ، لا تبرز لغة التعبير والنظام المتحكم فيه ، بل وأيضا أنماط السلوك والمؤسسات وكل الصيغ الاجتماعية بشكل عام ، إلا وهي توسع من قدرتها على النهب . وعلى هذا ففائض القيمة لا يصبح هنا اقتصاديا أو سياسيا فحسب ، بل أيضا - وهذا هو الأخطر - أنثروبولوجيا .

(المرجع نفسه ص ٥٨)

(٥) ثمة ملاحظة تفرض نفسها هنا : خلال ما يقرب من اربعين سنة عمل انصار مذهب جداتوف على أن يلحقوا منطري فن الشعر الجديد ، هؤلاء الذين يعرفون باسم «الشكليين الروس» باتجاه الفن من أجل الفن ، وبذلك ساهموا ، مع نقاد آخرين ، في اسدال غشاوة على الطريق الذي استكشفته حركة الشكليين ، وهو طريق ثوري بحق .

يقال عادة أن الشكليين يرفضون الاعتراف بالطابع الاجتماعي للعمل الأدبي ،

ولنتفق معهم على هذا الرأي ، لكن في مواجهة تعصب عقائدي (دوجماتية) تعمل على استخدام الادب والفن لتحقيق غايات لا توائم طبيعة عملية الخلق الفني نفسها ، لم يكن امام منظري فن الشعر الجديد سوى ان يتشبثوا بالخاصة النوعية للعمل الفني ، وان يبرزوا ما يميز «تعبيرته» التي لا يمكن ان تترد الى اي وحدة أبسط منها ، عن مختلف انواع النشاط الانساني الاخرى ، وهو موقف لم يكن ثمة مفر من اتخاذه في مواجهة النقد الرسمي الذي تدشنه الدولة ، وهو نقد يعزف منذ البداية عن تحليل عناصر النص الادبي .

ومع ذلك لا يوجد في منهج الجماعة المسماة «بالشكليين» ما يسمح بالاعتقاد بأن جهودهم لم يكن منصبا الا على تحليل «المفاصل الحركية» للبناء الشكلي للعمل الادبي ، وانهم لم يبحثوا ، في شتى انواع الخلق الفني ، الا على نسق التراكيب اللغوية ، وصيغ تشكيل اجزائها وعلاقة كل جزء بالبناء الكلي . والواقع ان الهيكل العام النظري لخط سير الشكليين الروس نجده ملخصا في نص لرومان جاكوبسون ، احد الملامح البارزة للحركة ، وفي هذا النص ، وقد اصبح اليوم من النصوص التي يرددها اكثر الباحثين ، تتحدد المحاور الثلاثة التي يدور حولها هذا الهيكل العام النظري .

يقول جاكوبسون :

«يمكن ، بكل ايجاز ، ان نلخص المراحل الثلاث الاولى التي قطعتها حركة الشكليين على النحو الآتي :

- ١ - تحليل الجوانب الصوتية للعمل الادبي .
- ٢ - طرح مشاكل المعنى في إطار نظرية لفن الشعر .
- ٣ - الانتقال الى مرحلة اندماج الصوت والمعنى في بناء كلي لا يقبل التجزئة .

(رومان جاكوبسون - ثمانية اسئلة يطرحها

فن الشعر - منشورات لوسوي - مجموعة

«بوان» (نقاط) ص ٧٧ - طبعة ١٩٧٧)

وحسب قول جاكوبسون نجد ان ما كان يحتل بؤرة اهتمام المجموعة المسماة بالشكليين هي صيغة انتظام عناصر العمل الفني في كل ، اي ما يطلي على المعنى طريقة اتساقه ، وما يجعل القصيدة شعرا ، وما يجعل الرواية سردا ، وما يجعل المسرحية عملا دراميا . وعند هذا المستوى من البحث نجدهم قد عملوا على صياغة مفهوم واحد ، مفهوم يتحكم في شبكة العلاقات التي توزع جزئيات العمل والتي تشتمل على هيكل الشكل الفني : انها «النفمة السائدة» [اي النفمة الرئيسية التي يقوم عليها مبدأ التردد التنفمي وما يسمى بلفة الموسيقى (٥/١) خمس النفمة الاولى او «Dominant»] .

الا ان مفهوم النفمة السائدة لا يستغني على اي تحليل . فمما ان شرع الشكليون الروس في عقد مقارنة بين مختلف الاشكال الفنية حتى اصطدموا

بحقيقة رئيسية ، هي ان الاشكال الفنية المجردة لا تغلت من قوانين التطور التاريخي : ففي عصر تاريخي بعينه ، كانت «القافية» هي معيار «شاعرية» القصيدة ، وفي عصر تاريخي آخر ، نجد ما يميز الشعر هو التلون الصوتي والإيقاعية .

ولنرجع الى جاكوبسون :

«اليوم ، وقد توقف التشكييون عند حل واحد ، [بالنسبة لفن الشعر] هو الشعر الحر بمعناه الحديث ، لم تعد القافية ولا اي نموذج لانتظام المقاطع الصوتية من الامور الضرورية لخلق القصيدة ؛ وبدلا من ذلك كله ، نجد العنصر السائد يرتكز حاليا على «التلون النغمي» ؛ بعبارة اوضح اصبحت النغمة السائدة في الشعر هي عنصر التلون النغمي ، واذا عقدنا مقارنة بين الشعر المنظوم ، القائم على الوزن السكندري ، وهو سمة الشعر التشيكي الكلاسيكي ، وبين الشعر الحالي وهو شعر موزون ومقفى في آن واحد ، سنجد في الحالات الثلاث العناصر نفسها : القافية ، والهيكل التخطيطي لانتظام المقاطع ، ووحدة التلون النغمي ، وكل الخلاف في اعطاء الاولوية لهذه القيمة او تلك ، والتركيز على خاصية عنصر دون العناصر الاخرى ، وهذه الفوارق في درجة التقييم ضرورية للقافية » .

(رومان جاكوبسون - المرجع السابق نفسه - ص ٧٨)

واذا تركنا جانبا هذه الابحاث المتعلقة بالشكل الفني واتجهنا الى القانسون الذي يتحكم في التحولات المتوالية التي طرات على مراكز الاهتمام في «تشكيل» الشعر نفسه ، سنجد على الفور ان اهم ما يوضع في الاعتبار ، هنا ، هو ابضاح التناسب والتطابق بين التكوينات الاجتماعية وما يقابلها من تغييرات طرات على بناء العمل الفني ، وعلى تصور الفنانين والنقاد له ، وعلى إدراكه فنيا . بعبارة اخرى ، ان «النسبية» كمعيار لادراك العمل الفني لا يمكن ان تنضج الا على المستوى التاريخي .

وهذه «النسبية» ليست سوى الخطوة الاولى في عمل الشكليين الروس . لكنهم بدلا من ان يبحثوا في الوحدة القائمة بين البنية الاجتماعية وبنية العمل الفني عن العلاقة التي تتحكم في عملية الخلق الفني ، اتخذوا مكانهم في مستوى الابنية العليا للمجتمع (دون القاعدة المادية) ، وهو موقف يعبر عنه مقال جاكوبسون الذي استشهدنا به ؛ وسنجد ، بعد الفترة السابقة بقليل ، يؤكد ان الشكليين ، وقد سيطر عليهم وسواس «النزعة العلمية» (او الوضعية اذا شئنا القول) ركزوا اهتمامهم على البحث عن قانون ، عن نظام تنبع منه القوانين المتحركة في عملية الخلق الادبي ، ولهذا لم يتوقفوا عند هذا العمل الفني او ذاك ، بل اتجهوا نحو الخصائص المشتركة في الانتاج الفني لعصر بعينه .

ويحدد جاكوبسون هذه النقطة ، فيقول :

«يمكننا ان نبحث ايضا عن وجود النغمة السائدة ليس فحسب فسي عمل شاعري لفنان فرد ، ولا في القاتون الشعري او مجموع معابر مدرسة شاعرية بعينها فحسب ، بل ايضا في فن عصر تاريخي بأكمله ، عصر نعتبره المكون لكل شامل » .

(جاكوبسون - المرجع نفسه - ص ٧٩)

لكننا نلاحظ ان مختلف اتجاهات البحث في الشكل ، ابتداء من هذه النقطة ، تتوقف على نحو متناقض في المناطق التي تتدرج عند التقاء مفاصل القوانين الشكلية بمفاصل التكوينات والابنية الاجتماعية ، دون ان يبذل اي جهد لاقامة الوحدة الجدلية للعملية التي يتولد عنها الاثر الفني .

ونضرب مثلا محسوسا ، مثلا له دلالة بالنسبة لهذه النقطة ، هو : مفهوم «الحلقة» (او السلسلة) ، وهو مفهوم صاغه «تينانوف» ، أهم منظري المدرسة الشكلية الروسية قبل ان يتبدل مركز ثقل الحركة بعد انتقالها الى حلقة بسراغ اللغوية . هنا نجد ما يندرج لدى جاكوبسون تحت فئة «عصر تاريخي» وما يحدده باعتباره «فن عصر بعينه» ، كان يجد لدى تينانوف في مصطلح «الحلقة» مسا يحدد خصائصه . وهو تصور يرد المفهوم الكلاسيكي للغاية ، مفهوم «روح العصر» الى تعريف جديد للتصور نفسه ، بينما المسألة كلها تدور - سواء هنا او هناك - حول استخلاص ما يميز الانتاج الثقافي الذي يتولد في اطار تكوين اجتماعي معين ، والظروف التي تنجم عنها التغيرات المتلاحقة في الابنية الفكرية ، وفي «الرؤية الشاملة» للعالم لدى جماعة انسانية معينة .

وهناك حقيقة اخرى لها دلالتها : يربط القوانين المتحركة في الشكل بمفهوم «الحلقة» اكتشف تينانوف ان الخصائص البنيوية الكامنة في اي حلقة تطابق بعلاقة توال ، الابنية التاريخية للعصر الذي تبدأ به في الظهور . ومن جديد تبدو «النظرة النسبية» ؛ وتكشف عن ذلك ، بكل قوة ، هذه الفقرة التي يشتمل عليها نص لتينانوف نشره بعنوان : «عن التطور الادبي» ، فهو يقول :

«في العشرينات ، كان تيار انصار العودة الى القديم قد اشاع موضة إحياء الشعر الملحمي ، وهو شعر يقوم بوظيفة تربوية وشمسية في الوقت ذاته . وارتباط الادب بالحلقة التاريخية ارتباط متوال (نحن الذين نركز على هذه الجملة) قد أدى الى اطالة العمل الادبي . الا ان عناصره الشكلية القديمة لم تعد هي هي ، فقد تلاشت لان الحلقة لا تتعادل مع المطلب الادبي ، فالمطلب الادبي قد ظل بلا اجابة . وقد بدأ البحث عن العناصر الشكلية» .

(نص يضمه كتاب ت. تودوروف «نظرية

الادب - نصوص للشكليات الروس ، باريس

منشورات لوسوي ، ١٩٦٥ ، ص ١٢٩)

ولا يوجد ما هو اكثر من هذا النص قدرة على الكشف عن اهتمامات الشكليين الحقيقية . فالنص دليل على اهتمام تينيانوف بمواجهة العمل الادبي مواجهة راديكالية وفي الوقت نفسه يشير الى سعيه لاقامة الجسر الديالكتيكي بين الاسس التي تقوم عليها عملية «توليد» العمل والقوانين التي تؤدي الى ظهوره وتحديد مجال التنبؤ في عملية التطور الادبي التي يستخلصها من منظورات تاريخية .

وليس من قبيل الصدفة ان نجد ، لدى تينيانوف ، ان من بين الروابط العديدة التي تربط الشكل الادبي بالحلقة الاجتماعية ، وتجعله لاصقا بها ، هناك الرؤية العامة التي يتجه اليها الافراد الذين يشكلون بنية كلية تتحكم فيها الحلقة .

واذا وجدنا الجماعات التي تغلق عليها الحلقة ليست في مستوى يسمح لها باستقبال شكل فني ما ، فلا بد ان يرجع ذلك الى ان التغيير الذي حدث لم تتم بعد بلورته في وجدان كل فرد وان «تشكيل بنية» الاعمال التي انتجت (داخل الحلقة نفسها) لا تستجيب بعد لمطالب الوضوح الذي لا بد وان تسير جنبا الى جنب مع مطالب الواقع . بعبارة اخرى ، معنى ذلك ان الدلالات التي تومئ لها عناصر الشكل الفني لا تجد مرجعها في «النظرة الشاملة» او في «رؤية العالم» التي تسود الجماعة ، وذلك لوجود تناقض بين المحرك (اي العمل الفني) وبين جهاز الاستقبال (اي الجماعة) .

على هذا النحو نجد ان تمثل الوسط الاجتماعي في عمليات الخلق النفسي الفردية يشكل ، لدى الشكليين الروس ، المرحلة الثالثة التي يسلكها بحثهم في الشكل ، وهي مرحلة لا بد ان يقودنا اليها اي بحث يلتزم بمنهج التحليل المادي للشكل الفني . وهذا هو السبب في «تفوق» الشكليين ، وقد وجدوا انفسهم في مجتمع ايدولوجيته قائمة على اخضاع العمل الفني لمبدأ سيطرة الحاكم . واذا ما ردنا قول النقاد وعلماء الجمال الستالينيون بأن الشكليين الروس لم يخرجوا عن دائرة «الشكل» الضيقة ، فهنا نساهم في توسيع الهوة بين المنهج العلمي الحقيقي و«المادية الجدلية» ، ونعلن عن اتخاذ موقف قائم على «المادية الفجة» Vulgaire «المادية السوقية» ، وبذلك نؤكد جهلنا بأن كل عملية تشكيل لبنية العمل الفني تكشف عما هو «اجتماعي» في مادية النص نفسه . وما هو هام هنا ليس الحكم على الاعمال الفنية حسب تطابقها مع تفسيرات الواقع التي انتهى اليها الحزب او الدولة او «العرف الشائع» شبه الماركسي الذي ينتشر في مجتمع في طريقه الى الاشتراكية ، حتى لو كان ذلك المجتمع قائما على أسس ماركسية - لينينية ، بل المهم هو ، على التحديد ، ان نستخلص من المادية التاريخية نواتها الجدلية ، وأن نمثلها ونحن نواجه عمليات الخلق الثقافي والفني ، وهي ليست ابدا «الانعكاس المتطابق» لما يحدث على سطح المجتمع ، بل

ما ينبع من الوعي الانساني وهو يعمل على تغيير الواقع ، وهي ازدواج هذا الوعي الفردي بكل مكتسبات المعرفة الانسانية ، وقد احتواها تكوين اجتماعي محدد ذو وسيلة الكائن الانساني في التعبير عن وجوده بتأكيد انتقاله .

على هذا الاعتبار نجد مذهب «الواقعية النقدية» الذي نادى به جورج لوكانش ومذهب «الواقعية الاشتراكية» الذي تمت صياغته داخل المجتمع السوفياتي ، واصبح مذهب الدولة الستالينية يرتدان الى النزعة المثالية ، لان مطلبهما هو ان يعمل الكتاب والفنانون على نشر افكار «مسبقة» ، وهو اتجاه لا يؤدي في النهاية الا الى تقديم «مضامين» جاهزة ، سبق ان تكونت وذاعت ، والى تحويل العمل الفني الى مرآة تمكس ما سبق رؤيته ، وبذلك تبعده عن وظيفته ، وهي تقوم ، اساسا ، على «الكشف» عن التحولات التي تطرا على علاقة «الوعي الانساني» بالمظهر الخارجي لواقع في طريقه الى ان يتغير من واقع صنعته الطبيعة تلقائيا الى واقع يشكله الانسان بنفسه .

وتزداد «دوجماتية» هذا الوضع عندما يؤدي ، مباشرة ، الى قطع كل الجسور بين الابحاث القائمة على التحليل المادي للعمل الفني ودراسة ما توميء اليه رموز الشكل في الخارج الاجتماعي . واذا كان الشكليون قد وصلوا بتحليلاتهم الى اقصى ما يمكن ان تصل اليه ، وذلك بعد تكوين «حلقة اللغويات» ببراغ ، مما ادى الى ان يكشفوا - وربما عن غير وعي منهم - عن الايدولوجية خلف الشكل الفني ، (ولا بد ان تقودهم الى ذلك نزعة الدقة في البحث العلمي التي تحركهم) ، لكن ها هي نزعة الوقوف عند مستوى المرحلة الاولى وحده تعود الى الظهور لسدى الشكليين ، ويصبح اهتمامهم منصبا على تحليل «اداة» العمل الفني دون ادنى علاقة تربطها بالتكوينات الاجتماعية .

فمثلا اعمال تودوروف الحالية (رغم انه من اكثر دعاة الشكلية والذي قدم الحركة الى اوربا) نجد هذا الوضع الذي يبدو نكوصا الى حد ما . ففي الفصل الافتتاحي لكتابه «فن الشعر» ، نرى تودوروف لا يعمل على وضع اضافة الشكليين الروس في السياق العام للمجتمعات المعاصرة ، بل يعتمد عن ذلك مؤكدا المبدأ غير الجدلي ، مبدا دواصة الاشكال الفنية في حد ذاتها ، وتناولها بمعزل عن اي ظاهرة اخرى ، فينتزعها بذلك من الواقع الاجتماعي الحي . وفي تصور مؤلف كتاب «فن الشعر» يوجد «مخطط ذهني» شائع لدى كل الاعمال الفنية ، مخطط تنفرع منه القوانين العامة المتحركة في تصور مختلف الانواع الفنية ، وذلك المخطط هو ما يسميه تودوروف : «فن الشعر» .

ويوضح تودوروف هذا المخطط فيقول :

«ها هو فن الشعر يجيء ليضع حدا للسميتورية (التساوق) القائم بين «التفسير» و«العلم» في مجال الدراسات الادبية ، وهو اذ يقف في مواجهة مبدا «تفسير» الاعمال الخاصة لا يتطلع الى تحديد معانيها بل يهدف الى معرفة القوانين العامة التي تتحكم في ميلاد كل عمل . وهو اذ يقف ايضا في مواجهة هذه العلوم

المسماة «علم النفس» و«علم الاجتماع» (نحن الذين نركز على المصطلحين) الخ . . ، يقوم بالبحث عن هذه القوانين داخل الادب نفسه . وعلى هذا ففن الشعر هو منهج ينفذ الى الادب بوصفه عملا «تجريبيا» ويدرسه من «الداخل» في الوقت ذاته .

وان يكون للامعال الفنية خصائصها النوعية المتفردة هي حقيقة لا تقبل الجدل ، فكل منهج يقوم على المادية الجدلية (او على المادية منفصلة عن الديالكتيك) يبدأ بدراسة «مادية» العمل الفني . إما أن تولد الاشكال الادبية لكي تكشف عن وجودها الشكلي فحسب ، فهذا ما يحول العمل الفني من مظهر «مادي» للتعبير عن دمي انساني الى «كم مثالي» يعمينا عن عقدة تشكيلة تلك التي نتحكم ، كما يمكننا ان نحدد بذلك ، في عملية لها طابعها المشكل .

ان «هذه العملية ذات الطابع المشكل» هي وحدها التي تشكل اساس كسل دراسة اجتماعية علمية للثقافة . ان العمل الفني ، وهو شكل قبل كل شيء ، هو نتاج معنى ، ومولد لسلسلة من المشاعر والتأملات والاحاسيس والرؤى . . الخ . . والدورة التي تسلكها هذه السلسلة في حركتها الدائرية تبدأ من الابنية السفلى للمجتمع وتوجه الى الوعي الخلاق ، ثم تهبط من الوعي الخلاق الى الجماعة الانسانية في المجتمع المحدد ، وهي تكون عملية كاملة ، ولا بد من النفاذ اليها كي تكشف عن الايديولوجية وهي جنين في رحم النص (اي الشكل الفني) ، ودراستها هو مركز اهتمام كل الذين يتخذون موقف الانتماء الى علم الاجتماع . اما الخلط بين الوسائل والغايات فهو يؤدي الى تحديد المضمون قبل ان تتم صياغة العمل الفني ، ويستتبع ذلك الوقوع في خطأ ممارسة «نزعة الاحكام المسبقة» الكانتية واستمرار الثنائية اللبينية ، لاننا هنا ننزع المادة من أصولها الوجودية .

لكن ما ان نتخذ منهاجا علميا ، وحتى لو كان محور دراستنا هو الشكل ، فسندخل في اعتبارنا باستمرار ما يشكل الخاصة النوعية لأي ظاهرة نتناولها . ومع ذلك ها هما رومان جاكوبسون وبيري تينيانوف يسبحان لنفسيهما ، في نص عملا على صياغته معا ، ونشر بعنوان «مشاكل الدراسات الادبية واللغوية» ، بطرح المشكلة في اطار قوسين يفتحانها خارج الموضوع ، لكنهما يبدوان لنا في غاية الاهمية للكشف عن هذه النقطة . يقول الكاتبان :

«ان النظر الى علاقة التوالي في النظم دون ان نأخذ في اعتبارنا القوانين اللاصقة بكل نظام ، هو سلوك منهجي ضار وفاسد» .
يبقى ان نتساءل عما اذا يصبح من الممكن ، ذات يوم ، اقامة حوار بين اكثر التيارات الشكلية تقدما (وتجسده اعمال جاكوبسون) ، والمناهج الاجتماعية التي تدرس مضمون العمل الفني حسب التكوين الاجتماعي الذي ظهر في اطاره ، وهو حوار لن يتحقق بدونه اي نفاذ منهجي مادي الى الاعمال الادبية ، وهو ايضا حوار

سيؤدي ، في مجال دراستنا ، الى وضع الظواهر الثقافية في منظور جدلي ، باعتبارها جهودا بشرية تبذل من اجل الاستحواذ على الواقع ، وكانت اوليسى الخطوات التي قطعها الانسان وهو يسلك هذا الطريق ، عملية اسقاط الواقع (على اساس انه واقع في طريق التحول ، في طريق اكتساب الصفة الانسانية) في وعيه ، ذلك الوعي الذي يتطلع الى تغيير الواقع .

القِسْمُ الأوَّل

الإطار الاجتماعي للثقافة والثورة
في مصر المعاصرة

الفصل الاول

الثقافة المصرية في مفترق الطرق

(١) لا ينكر احد انه كان للثقافة المصرية في العصر الحديث ابعاد الاثر في تكوين الاجيال العربية المتلاحقة على مدى قرنين من الزمان .. فبداية ما يسمى بفجر النهضة ظهرت في وادي النيل ، حتى العناصر الراديكالية من المفكرين والفنانين اللبنانيين والسوريين وجدوا في ارض مصر تربة خصبة لافكارهم وآرائهم . وقد يؤرخ البعض لبدايات هذه النهضة باليقظة القومية التي اثارها التحدي الغربي الحديث ، مجسدا في الحملة الفرنسية على مصر (١) وقد يؤرخ له البعض الآخر بتأسيس محمد علي للدولة الحديثة في مصر وطموحاته - هو ومن بعده ابراهيم باشا - في امبراطورية عربية واسعة الأرجاء (٢) .

١ - راجع : موسى ، لويس - تاريخ الفكر المصري الحديث - الجزء الاول - كتاب الهلال -

نبرابر «شباط» ١٩٦٩ - الممد ٢١٥ - القاهرة - (ص ٨) .

2 — Hourani, Albert: Arabic Thought in The Liberal Age, Oxford University, Oxford 1967,

انظر ص ٩٢ ، ٩٥ من الترجمة العربية للكتاب - دار النهار - بيروت ١٩٦٨ . كالسنة الاستشهادات من هذا الكتاب مأخوذة من الترجمة العربية ومراجعة عن الطبعة الانجليزية .

على أنه أيا كانت «العلامة» التي يمكن اتخاذها كنقطة بداية ، فإن ما لا شك فيه هو أن مصر كانت البداية ، ولا شك أيضا أنها كانت بداية قومية ولم تكن قط اقليمية ، كما أنها كانت بداية ضد الاستعمار والتخلف .

هكذا كان رفاعة الطهطاوي ، وأحمد فارس الشدياق ، وجمال الدين الافغاني، وشبلي شميل ، ومحمد عبده ، وغيرهم خمرة هذا التطور الحضاري الهام ، والذي اتخذ من الثقافة روحا تنعش الجسد الليل منذ مئات السنين . ومن الطبيعي أن تتلاقي وتعارض مجموعة القيم التي يثر بها رجالا النهضة العربية الأولى في مصر ، تعارض البيئة والمجتمع والتاريخ الذي ينتمون اليه . على أن الأرض المشتركة التي وقفوا عليها جميعا كانت الرغبة العميقة في «إحياء» هذه الأمة من مواتها الذي طال . بعضهم رأى في إحياء القيم الكلاسيكية للتراث العربي الاسلامي ؛ طريق الخلاص من برائن القهر الاستعماري الواقد (٢) ، وبعضهم رأى في أسباب الحضارة الغربية القادمة طريقا للخلاص من وجهها القبيح الداهم (٣) . ولكن الغالبية العظمى رأت في «التوفيق» بين الطريقتين أسلوبا يتيما للخلاص من الموت والقهر معا (٤) . ذلك أن هذه الغالبية كانت تمثل خطأ حديدا في الخريطة الاجتماعية المصرية خصوصا ، والعربية عموما . كان هذا الخط يؤذن بميلاد قوى طبقية جديدة لا تنتمي في جوهرها إلى الاقطاع ولا إلى العرش ولا إلى الاستعمار .. قوى سوف تعرف فيما بعد بالبرجوازية ، نشأت ضمنية في حوض التجارة ثم قويت بالأرض والزراعة والجسم البيروقراطي لدولة الموظفين ، ثم كبرت مع الصناعة والماكينات . وحين كبرت أصبح لها اجنحة وقواعد ، منها الضعيف ومنها القوي . في أحشائها ولدت نوات اجتماعية جديدة تبلورت مع الزمن في طبقات مستقلة . وظلت هذه «البرجوازية» نسي تطورها وانتكاسها مرتبطة الوسائل والغايات ببقية الطبقات التي يتشكل منها المجتمع . هكذا التقت حيناً مع قوى الشعب الكادح من عمال وفلاحين وبرجوازيين صغار ، كما أنها التقت أحيانا مع القوى القديمة من اقطاع وعرش واستعماريين . وهكذا كانت ثقافتها ..

نشأت في البداية مع فجر النهضة ؛ تصوغ ارادتها الوليدة الممزقة بين القديم والجديد ، تبحث عن ذاتها المستقلة ووعيا الخاص . تستمد زادهما يوما من التاريخ الفرعوني العريق ، وكأنها تتوغل بالماضي ردا على تحديات الحاضر . وهكذا ولدت منذ البدء رومانيتها لا اقليميتها كما يخطئ البعض حين يقرأون الاعمال المبكرة لظه حسين ، ومحمد حسين هيكل ، وسلامة موسى ،

٣ - كاشيخ عبد العزيز جاويش ومصطفى صادق الرافعي وزكي مبارك (١٩١١ - ١٩٥٢) .

٤ - سلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨) ومحمود عزمي وحسين فوزي (١٩٠٠ -) .

٥ - كاطططاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) وظه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣) .

والعقاد ، وعبد العزيز فهمي ، ومحمود عزمي ، وعبد القادر حمزة . وهي تستمد زادا يوما آخر من أوروبا أو ما يسمى حينذاك بحضارة البحر المتوسط . وربما كانت رواية «عودة الروح» لتوفيق الحكيم هي التجسيد الاوفى لهذا التمزق الذي اكتوت به البرجوازية المصرية وفكرها الناشئ . كما ان الحسوار العنيف الذي جرى بين الافغاني وشميل ، وبين محمد عبده وفرح انطون ، وبين اسماعيل مظهر ويعقوب صروف لم يكن حوارا نظريا بين الدين والاحاد ، او بين العلم والدين ، او بين نظرية التطور واسطورة الخلق ، بقدر ما كان صراعا اجتماعيا في صفوف البرجوازية الضعيفة المتخلفة . وهو الصراع الذي اثمر في نهاية الامر اعظم التقاليد الفكرية لثقافة العصر الليبرالي ؛ كالديمقراطية بمشتقاتها المعروفة بحرية الرأي والاعتقاد والتنظيم ، وكالعلمانية بمشتقاتها التي تفصل بين الدين والدولة . يستوي في احترام هذه التقاليد وترسيخها ودفع ثمنها ، اولئك الذين انحازوا للعلم او الدين انحازوا للدين ، واولئك الذين انحازوا لداروين او الدين انحازوا للكتب المقدسة .

فليست مصادفة ان الشيخ علي عبد الرازق هو الذي كتب «الاسلام واصول الحكم» (٦) وأن الشيخ خالد محمد خالد هو الذي كتب «الدين في خدمة الشعب» (٧) و«من هنا نبدأ» (٨) و«مواطنون لا رعايا» (٩) ، وأن الشيخ امين الخولي هو الذي كتب «في اموالهم» (١٠) ، وأن محمد خلف الله هو الذي كتب «الفن القصصي في القرآن الكريم» (١١) و«القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة» (١٢) وقد دفع هؤلاء المشايخ جميعا ثمن شجاعتهم بالفصل من عضوية هيئة كبار العلماء بالازهر ، او بالفصل من الجامعة او بالمحاكمة . ولكنهم في النهاية - وفسي اطار الدين - كانوا ابناء اوفياء لتقاليد فكر النهضة البرجوازية المصرية : فهم ديمقراطيون وليبراليون وعلمانيون ، شأنهم في ذلك شأن طه حسين والعقاد وسلامة موسى وتوفيق الحكيم وحسين فوزي ، مهما تباينت كثيرا او قليلا تفاصيل الموهبة والخبرة والثقافة والتكوين الاجتماعي . وبالرغم من «خصوصيات» البرجوازية المصرية ؛ فان تفاعلاتها العربية لم تتوقف بعد فجر النهضة سواء داخل مصر او خارجها . لقد شيد اللبنازيون

-
- ٦ - صدر للمرة الاولى عام ١٩٢٥ .
 - ٧ - صدر للمرة الاولى عام ١٩٤٩ .
 - ٨ - صدر للمرة الاولى عام ١٩٥٠ .
 - ٩ - صدر للمرة الاولى عام ١٩٥٠ .
 - ١٠ - صدر للمرة الاولى عام ١٩٥٢ .
 - ١١ - صدر للمرة الاولى عام ١٩٤٩ .
 - ١٢ - صدر للمرة الاولى عام ١٩٦٧ .

والسوريون «معالم» حضارية في الصحافة والمسرح والسينما .. هكذا كانت مجلة «الجامعة» لفرح أنطون منارة الآداب الأوروبية الرومانتيكية وخاصة الفرنسية ، كما كانت «المقتطف» ليعقوب صروف منارة العلوم الإنسانية المختلفة وفي مقدمتها علم النفس وفلسفة التطور . وكانت مجلة «الكتاب» لعادل الغضبان نموذجا للادب الرفيع . كذلك ما قامت به المؤسسات الاعلامية الكبرى كدار الهلال للاخوين زيدان ، ودار الاهرام لاسرة تقيلا ، وقد عمل فيها أنطون الجميل ، ودار المعارف للاخوين متري . ولا ننسى العاملين في المسرح والسينما كجورج ابيض ونجيب الريحاني ، بالإضافة الى الشاعر الكبير خليل مطران ومئات الشوام - كما يسميهم المصريون - الذين عملوا بالريشة والقلم والورق ، وخلف الكاميرات وفي الكواليس . كان التفاعل العربي مع النهضة المصرية حتى اوائل الخمسينات مثالا «ثقافيا» بارزا على ان البرجوازية المصرية لم تنفلق على نفسها حضاريا ، وان حاولت ذلك على الصعيد السياسي .

غير ان ثقافة العصر الليبرالي لم تكن لتستطيع ان تتجاوز مقتضيات التاريخ .. فالبقايا الراسخة للهيمنة الاقطاعية المتحالفة مع العرش والاستعمار البريطاني ما لبثت ان جرت الى هاويتها تلك الشرائح التي علت وتضخمت من البرجوازية المصرية . لم يكن التوازي محكما بين تطور مصر الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي ، وبخاصة في ظل مناخ بالغ التشابك والتعقيد ، وتختلط فيه القيم الدينية بالقيم الاقطاعية ، ويختلط فيه الولاء للطبقة بالولاء للسلطان ، ويختلط فيه الانتماء للدولة بالعبودية والسخرة . من هنا لم يستطع الحزب الديمقراطي البرجوازي الوحيد والكبير - حزب الوفد - من الحكم اكثر من سبع سنوات ونصف خلال عشرين عاما سبقت ثورة يوليو ١٩٥٢ . بينما استطاعت أحزاب وحكومات الاقلية - كالسعديين والاحرار الدستوريين - من فرض دكتاتورية سافرة طيلة تلك السنوات . ومن هنا ايضا كان حزب الوفد دون غيره هو الذي وقع معاهدة التهادن مع الانجليز عام ١٩٣٦ ، وكان هو الحزب الذي أعادته الدبابات البريطانية في حادث ٤ فبراير الشهير عام ١٩٤٢ . واخيرا فهو الحزب الذي أعلن الاحكام العرفية في ٢٦ يناير عام ١٩٥٢ ، واحترقت القاهرة وتوقف القتال العظيم على ضفاف القتال .

لم يكن حزب الوفد في هذا كله مجرما او خائنا ، فهو حزب الاغلبية الشعبية بحق . ولكنه كان ضعيفا متهاوتا - قبيل الحرب الثانية - وميتا على وجه التقريب قرب نهايتها . كانت شيخوخته تعلن نهاية الدور التاريخي للبرجوازية المصرية ، سواء بانسلاخ الشباب عنه فيما سمي بالطليعة الوفدية (١٣) ،

١٣ - جناح يساري في حزب الوفد قاده الشباب وقتئذ من أمثال هريز فهمي ومحمد مندور

(١٩٠٨ - ١٩٦٥) .

وبانضمام بعض كبار الملاك وغلاة الراسمالين الى قيادته (١٤) . لم يعد تعبيرا عن «نهضة مصر» - اي نهضة البرجوازية - وانما كان تجسيدا لاحتضار العصر الليبرالي العظيم : عصر البشارة الاولى والظهور المبكر لفكرة الدستور والبرلمان، وشركات بنك مصر وطلعت حرب وحرية المرأة وتعليمها وقاسم امين والاشتراكية التدريجية وسلامه موسى ونقولا حداد واستقلال مصر الاقتصادي لا ينقسم عن استقلالها السياسي ، وصبحي وحيدة والرواية بدلا من المقامات ، والمسرح بدلا من الأراجوز ، والسينما بدلا من خيال الظل ، ويقظة اهل الكهف والشعر يتمطى من سبانه العميق بانفاس البارودي والثورة العربية ، ويبعث على صوت شوقي الامر بالحياة . ثم يستنشق الهواء النقي مع خليل مطران وعبد الرحمن شكري ونقد العقاد ، ثم يغرد ويكي ويرقص مع علي طه وابراهيم ناجي وابو شادي . وتوضع قداسة السلف في مكانها الصحيح بيدي طه حسين الذي يعلن بخاتمة الاصوات وانبلها عام ١٩٣٩ ان « مستقبل الثقافة في مصر » هو الديمقراطية وحدها . وما انبل الدفاع في قضية خاسرة .

خسرت البرجوازية المصرية «معركتها» قبيل الحرب الثانية بقليل ، وظلت حتى عام ١٩٥٢ تصارع الموت ، تارة بيد محمد محمود الحديدية ، او بمسكري ابراهيم عبد الهادي الاسود ، او بكوبري عباس الذي يفتح لاغراق الطلبة ، او بفتح سجون اسماعيل صدقي لافواج المثقفين عام ١٩٤٦ ، او بالاشترك البائس في حرب فلسطين عام ١٩٤٨ او باغتيال احمد ماهر والنقراشي وحسن البنا خلال الايام ٤٠ و ٤٨ و ١٩٤٩ على التوالي (١٥) ، وتارة اخرى بالمسكنات غير المجدية لجسد يموت في كهودة الوفد عام ١٩٥٠ . باحتراق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢ وتوقف العمل الفدائي في السويس ، كانت البرجوازية المصرية - شرائحها العليا بتعبير ادق - تصرخ طالبة النجدة من الفرق الوشيك للنظام باكملة : نظام لا يستطيع فيه العرش ان يحكم بغير التحالف مع الاستعمار ، ولا يستطيع فيه الاستعمار ان يحكم بغير التحالف مع اعمدة راسخة لطبقة قوية وقادرة . ولم تكن الطبقات الشعبية قد استطاعت ان تقيم توازنا بين وعيها السياسي ووعيها التنظيمي ، فكانت «الثورة في الهواء» يتنفسها المرء في الشهيقي والزفير ، ولكنه لا يتلمسها بيديه حزبا قويا او جبهة متعددة الاحزاب . ولعل قيام «الجنسية

١٤ - المثل البارز على ذلك هو وصول فؤاد سراج الدين «باشا» (١٩٠٩ -) الى منصب السكرتير العام للحرب .

١٥ - الاول والثاني من زعماء الاقليات السياسية المنشقة عن حزب «الولد» ، والثالث هو الزعيم الاول لجماعة الاخوان المسلمين في مصر .

الوطنية للطلبة والعمال» عام ١٩٤٦ كانت مؤشرا حاسما الى ان البديل الوحيد للنظام المهترء هو الجبهة الوطنية التقدمية . غير ان تفتت التنظيمات الشعبية وتشتتها وحدة التناقضات داخل صفوفها ؛ ما كان ليؤسس جبهة راسخة الاركان .

وهكذا مضت الثقافة المصرية منذ سقوط الديمقراطية الليبرالية قرب نهاية الثلاثينات في طريق الاستقطاب العنيف . راح الرواد يولون وجوههم شطر التاريخ الاسلامي ، وراحت الاجيال الجديدة تولي وجوها من جديد شطر اوروبا . كانت بداية الحرب العالمية الثانية والنازية تطل على دنيانا بابشع ما عرف التاريخ الانساني من قيم ، فأصبحت الديمقراطية هي قضية القضايا التي يكافح المثقفون من اجلها . واذا كانت الديمقراطية البورجوازية في مصر قد سقطت ، فان الاجيال الجديدة راحت تبحث عن «مركب جديد» يمزج الديمقراطية والعدل الاجتماعي في وحدة ديناميكية حية . هكذا انتشرت في ربوع البلاد الافكار الاشتراكية والآداب الاشتراكية والفنون الاشتراكية طليسة الاربعينات ، كما لم تنتشر من قبل . . . فبالرغم من غياب التنظيم الاشتراكي الكبير والوحد ، الا انه كانت هناك عدة تنظيمات تنادي بالاشتراكية وتعمل من اجلها . ولعل المفارقة التي لم يتوقف عندها الكثيرون من المؤرخين لهذه المرحلة ان مصر قد عرفت حزبا شيوعيا واحدا حتى عام ١٩٢٤ ، الا انها مالت الى التشرذم في الاربعينات . اي ان السيرة تبدو عكسية تماما ، ففي الوقت الذي كانت فيه الطبقة العاملة ضعيفة نسبيا وقليلة العدد كان حزبا موحدا . وعندما راحت البرجوازية تعلن افلاسها التقريبي ازاء القضية الوطنية ، وبدات الطبقات الشعبية تقوى وترداد عددا لم تبلغ الحد الأدنى من وحدة التنظيم .

على أية حال ، فقد انعكست هذه المفارقة على الثقافة المصرية ، بتمتد المنابر والاتجاهات الاشتراكية ، فظهرت مجلات «التطور» (١٦) و«الفجر الجديد» (١٧) و«المجلة الجديدة» (١٨) و«الكاتب» (١٩) وغيرها من المجلات التي عبر البعض منها

١٦ - صدرت في يناير (كانون الثاني) ١٩٤٠ وتوقفت في مايو (ايار) من العام نفسه -
تنظيم «الخبر والحرة» الذي قاده انور كامل .

١٧ - صدرت في ١٦ مايو (ايار) ١٩٤٥ وتوقفت في ١١ يوليو (تموز) ١٩٤٦ من «جماعة نشر الثقافة الحديثة» احدى الواجهات العلنية لتنظيم شيوعي سري حينذاك .

١٨ - كان يصدرها سلامة موسى منذ اول نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٢٩ وقد توقفت مدة مرات حتى تسلم مسئوليتها مجموعة من الشباب التروتسكي بقيادة رمسيس يولان عام ١٩٣٩ حيث صدرت منقطعة وتوقفت نهائيا عام ١٩٤٤ .

١٩ - صدر عددها الاول في ١٩٤٧ من حركة انصار السلام وتوقفت كتمهيد من هذا الاتجاه في نفس العام .

عن منظمات تروتسكية ، والبعض الآخر عن منظمات ستالينية ، والبعض الآخر عن حركة انصار السلام .

وإذا كانت الملاحظة الاساسية على النشاط اليساري حينذاك أنه كان فسي اغليه نشاطا ثقافيا معزولا الى حد كبير عن الحياة الروحية للجماهير العريضة ، فان المنابر التروتسكية بالذات كانت اكثر من غيرها بعدا عن ثقافة الشعب واقتربا من ثقافة الغرب . كان رمسيس يونان ، وكامل التلمساني ، وفؤاد كامل ، وانور كامل ، وغيرهم مجموعة من المثقفين المنادين بوحدة الفنون تحت راية التروتسكية . هكذا اقاموا اول معرض للفن التشكيلي الحديث عام ١٩٣٩ ، واول من نشر لوحة بيكاسو «جرنيكا» وكان احدهم - رمسيس يونان - اول من ألف كتابا عن «الرسم المصري» حول التكميلية والسوريالية والانطباعية وبوادر التجريد عام ١٩٣٨ . كما كان احدهم - انور كامل - هو الذي أصدر مجلة «التطور» عام ١٩٤٠ مترجما الشعر الدادي والسوريالي والمستقبلي .

وكانت «رسالتهم» هي رفض الواقع جملة وتفصيلا ، ماضيا وحاضرا ، كما كان «أسلوبهم» هو هدم الحواجز بين الشعور والاشعور ، واقامة الجسور بين الماركسية والفرويدية والسوريالية . ولا شك انهم القوا حجرة صغيرة فسي البحرية الراكدة ، فاثارت بحدتها دوائر صغيرة من اهتمام الراي العام المثقف . غير انهم كانوا مجرد رد فعل عنيف ازاء الجمود الجاثم ، فسرعان ما تبخسرت الموجة وانحسر التيار .

اما الآخرون الذين كانوا اقرب نسبيا الى روح الشعب وحياته اليومية ، فكانت تمثلهم آنذاك مجلات «الفجر الجديد» ، و«الكاتب» ، و«الاديب المصري» (٢٠) و«الجماهير» (٢١) وبعض دور النشر الحزبية والعننية . وهم لم يلجأوا الى الحداثة الاوروبية بقدر ما اتجهوا في الترجمة الى الآداب الاشتراكية الداعية في ذلك الوقت . ولكن اهتمامهم الاكبر كان ابداع ثقافة مصرية جديدة ، تحل مكان الثقافة السائدة ، ويمكنها ان تصل الى قطاع جماهيري واسع .

هكذا قام محمد مفيد الشوباشي (١٨٩٩ -) بتلخيص أمهات الفكر النقدي قبل ثورة أكتوبر وبعدها ، وقام رشدي صالح بأبحاثه في الفنون الشعبية ، وقام أبو سيف يوسف بالرد على العقاد «حول الفلسفة الماركسية» (٢٢) ، وقام أحمد

٢٠ - داس تحريرها مفيد الشوباشي في أغسطس (آب) ١٩٥٠ وموقفت في يناير (كانون الثاني) ١٩٥٢ .

٢١ - صدر عددها الاول في ٧ أبريل (نيسان) ١٩٤٧ تعبيرا عن منظمة «إسكرا» الشيوعية ، وبين يونيو ويوليو (حزيران وتموز) ١٩٤٧ أصبحت تعبيرا عن وحدة تنظيم إسكرا ، وتنظيم الحركة المصرية للتحرد الوطني اللذين توحدوا باسم «الحركة الديمقراطية للتحرد الوطني» واختصاره الشائع (حدثو) وتوقفت في ١٥ مايو (أيار) ١٩٤٨ .

٢٢ - صدر عام ١٩٤٦ ردا على العقاد عن دار القرن العشرين - القاهرة .

صادق سعد (٢٣) بتحليل مشكلة الفلاح (٢٤) . وكان جيل جديد كلي الرأسي وعباس صالح ، ومحمود العالم ، ويوسف ادريس ، ونعمان عاشور ، وعبد العظيم انيس ، وصلاح حافظ وعبد الرحمن الشرقاوي والفريد فرج ، ولطيفة الزيات ، ولطفي الخولي ، ويوسف الشاروني ، يأخذون امكانهم - قرب نهاية الاربعينات - لاجراء التغيير الراديكالي في مسار الثقافة المصرية .

وتبدو اللوحة الثقافية لمصر طيلة الاربعينات من هذا القرن ، وكأنها لوحة «الازمة» في الحياة المصرية بكاملها . كانت الفئات العليا من البرجوازية وقد تهادنت مع الاستعمار في حل المسألة الوطنية ، تفوقت بعيدا بعيدا عن الفكرة العربية والديموقراطية الليبرالية ، أما سؤال العدل الاجتماعي فلم يخطر على بالها قط (٢٥) . وكان التاريخ الاسلامي عند الرواد الذين ارتبطوا بها في ذروة ثورتها بمثابة «المهرب الوحيد» من الطريق المسدود ، فكتب العقاد «عقباته» ، وانكب طه حسين وهيكمل وأحمد امين والحكيم يفرلون «التاريخ» . ولعل سلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨) وحده هو الذي نجا من المازق ، لارتباطه الباكر بأحد تيارات الفكر الاشتراكي والعلمنة . ومن صلبه داوم الجيل الاشتراكي على الحضور في الساحة الثقافية .

أما الجيل البرجوازي الجديد الذي لم يستطع رؤية الماضي بعين سلفية ، فقد اتجه الى الرومانتيكية بمختلف اتجاهاتها ومستوياتها ، وربما كان «الشعر» هو انضج ثمار هذا الاتجاه ، كما نلاحظ في ادب ناجي ، وعلي طه ، والهمشري ، ومحمود حسن اسماعيل . وربما ايضا كان «النقد» على يدي سيد قطب واثور العدادي من الثمار الهامة في تلك المرحلة . أما «الرواية» فقد سقطت فيما دعاه مندور بالطرطشة العاطفية (٢٥) ، كما هو الحال عند رائدها محمود كامل وابنائها المخلصين من أمثال امين يوسف غراب وعبد الحليم عبد الله وإحسان عبد القدوس ويوسف السباعي على تفاوت الخبرة والثقافة والوهبة بينهم جميعا . وينبغي الاعتراف بأن البرجوازية المصرية الكبيرة قد حصلت في الميسدان الثقافي على مكاسب سلبية ، أنها لم تجذب الى صفوفها سوى الفاشيست الذين يرفعون شعارات «مصر فوق الجميع» و«الاسلام» ويعادون الامة العربية والديموقراطية والقيم العلمانية . ولكنها استطاعت ان تكسب سلبا بهروب الكثيرين الى الماضي في التاريخ او في النفس ، كما استطاعت ان تكسب سلبا بوقوع المجتمع المصري داخل الحدود الاقليمية ، وبالتالي فرضت بصورة اضطرارية ،

٢٣ - مثقف يهودي مصري يساري .

٢٤ - صدر عام ١٩٤٦ من دار القرن العشرين - القاهرة .

٢٥ - ورد هذا التعبير للمرة الاولى في كتابه «تضاييا جديدة في ادبنا الحديث» - دار الاداب

الليبنانية - بيروت ١٩٥٨ .

وغير مباشرة نوعا من الانطواء على الذات والانسحاب الداخلي على الثقافة المصرية .
ولكن هذا لا ينفي التوقف عند ظاهرة لا تخرج عن نطاق البرجوازية وان ظلت على
الصعيد الفردي ، امتدادا استثنائيا للتقاليد المريقة التي ارساها رواد النهضة .
تجسد هذه الظاهرة في عدد قليل من الرجال :

✦ اولهم خالد محمد خالد ، فقد كان الصوت الاعلى واواخر الاربعينات ،
صارخا في البرية «من هنا نبدا» اي من قيم العلمانية والديموقراطية والعدل
الاجتماعي .

✦ والثاني هو نجيب محفوظ ، فقد كان الموهبة الاستثنائية بين ابناء جيله من
الروائيين المصريين في اتجاهه مباشرة نحو الواقع المصري المثقل بالاحسزان
والازمات . ولم يكن اتخاذ العربية الفصحى لغة فنية مجرد صدفة او نزوة او
عجزا عن الكتابة بالعامية .

✦ والثالث هو لويس عوض ، اذ استطاع في مقدمات «بلوتلاند» (٢٦) والادب
الانجليزي الحديث (٢٧) و«فن الشعر» لهوراس (٢٨) و«بروميثيوس طليقا» (٢٩)
لشيلي ، ان يرسى دعائم النقد الواقعي الجديد .

✦ والرابع هو كمال عبد الحليم في ديوانه «اصرار» (٣٠) الذي رفعه اسماعيل
صديقي باشا رئيس الوزراء في وجوه النواب عام ١٩٤٦ صالحا : هل قراتم هذا
الشعر ؟ ثورة ، وانتم نائمون (٣١) .

حتى احمد حسين غير «مصر الفتاة» فاصبحت الحزب الاشتراكي (٣٢) ،
وانشطر شباب الوفد الى جناح يساري دعي «الطليعة الوفدية» ، وتقدم نائبان
بمشروع لتحديد الملكية الزراعية بخمسين فدانا (٣٣) ، وحاول اسطفان باسيلي ان
يقيد الصحافة فخذله البرلمان (٣٤) ، وحاول آخر ان ينسب «فاروق» الى سلالة
الرسول فارخى الملك لحيته (٣٥) .

ولكن مصر كلها كانت ترخي الستار - فجر ٢٣ يوليو ١٩٥٢ - على احسد

-
- ٢٦ - صدرت طبعته الاولى عام ١٩٤٧ من مطبعة الكرنك بالقاهرة - القاهرة .
 - ٢٧ - صدرت طبعته الاولى عام ١٩٤٧ من مكتبة النهضة المصرية - القاهرة .
 - ٢٨ - صدرت طبعته الاولى عام ١٩٤٧ من مكتبة النهضة المصرية - القاهرة .
 - ٢٩ - صدرت طبعته الاولى عام ١٩٤٧ من مكتبة النهضة المصرية - القاهرة .
 - ٣٠ - صدرت طبعته الاولى عام ١٩٤٦ الناشر وتاريخ الطبعة غير مثبتين .
 - ٣١ - مبطلة مجلس النواب المصري - الدورة العادية - عام ١٩٤٦ .
 - ٣٢ - عام ١٩٤٩ .
 - ٣٣ - عام ١٩٥٠ .
 - ٣٤ - عام ١٩٥٠ .
 - ٣٥ - عام ١٩٥٠ .

فصول الدراما التي لم تكن قد انتهت بعد .

٢) بالرغم من ان طليعة الثورة فجر ٢٣ يوليو - تموز ١٩٥٢ كانت تشكلا عسكريا ، الا انها عكست بصورة ما في جوهر تكوينها جملة حقائق : اولها ان معظم الاتجاهات السياسية قد تمثلت فيها من اليمين الى اليسار الى الوسط ، وبالتالي فانها كانت تشير الى ان الجبهة هي الصيغة الوحيدة القادرة على قيادة البلاد . والحقيقة الثانية هي ان اليمين كاليسار كانا اقلية ، بينما كان الوسط هو الجسم الرئيسي لحركة يوليو ، وقد كان ذلك يشير الى ان البرجوازية المتوسطة هي المرشحة لقيادة السلطة . والحقيقة الثالثة هي ان تصدي القوات المسلحة للتغيير من موقع العمل الوطني لا من موقع المفامرة العسكرية يعكس عجزا تنظيميا لدى الشارع المصري سواء على مستوى الحزب الواحد او على مستوى الجبهة القادرة على تغيير النظام وقيادة الوطن .

ولم يكن الشارع الثقافي موازيا للشارع السياسي حين اقبلت الطليعة العسكرية لتغيير . وانما كان هناك ما يشبه الاستقطاب العنيف بين اليسار العريض واليمين الضيق الافق . ذلك ان افلاس الثقافة الليبرالية وانتهاء مسيرتها بالهروب الرومانتيكي المتعدد الالوان ، قد اعد خشبة المسرح لصراع صار بين اتجاهين في الفكر والادب والفن ، لا ثالث لهما على وجه التقريب .

ولعله من المفيد القول بان اختلاف الوضع الثقافي عن الوضع السياسي قبيل الثورة قد واكبه من جانب حركة يوليو اختلاف المنهج واسلوب المعالجة ، اذ ان الفأها للأحزاب مثلا لم تردفه بالفاء مماثل لحرية التعبير في الاداب والفنون ، كما ان استصدارها قانون الاصلاح الزراعي لم يلحق به قانون لاصلاح التعليم ، كذلك فانها حين الفت الانقلاب واعلنت الجمهورية لم تعدد في الوقت نفسه الى محو الامية ورفع سن الإلزام . وانما اهتمت الثورة في البداية بالوجه المباشر للعمل السياسي - بالسلب والایجاب - وتركت الجو الثقافي يمرح بلا ضوابط او ضغوط . ولم يكن ذلك من نهج ديمقراطي اصيل ، بل كان اغلب الظن انشغالا ولا مبالاة .

ولكن هذا لا ينفي ان البداية من ناحية الشكل - كانت اقرب الى العمل الجبهوي ... فقد استندرت قيادة الثورة جريدة «الجمهورية» (٢٦) اليومية ، ومجلة «التحرير» (٢٧) الاسبوعية و«الرسالة الجديدة» (٢٨) الشهرية ، وقد عرفت

٢٦ - يومية صدر مددها الاول في ديسمبر (كانون الاول) ١٩٥٢ وامتيازها باسم جمال عبد الناصر وكان رئيس تحريرها حسين فهمي .

٢٧ - اسبوعية صدرت في نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٥٢ من دار التحرير للطبع والنشر بالقاهرة وكان يرأس تحريرها في البداية ثروت مكاشة ويرأس مجلس ادارتها انور السادات .

٢٨ - شهرية صدر مددها الاول بتاريخ اول ابريل (نيسان) ١٩٥٢ من دار التحرير للطبع والنشر بالقاهرة وكان رئيس تحريرها يوسف السباعي وتوقفت عام ١٩٥٧ .

هذه المنابر تجمعا جبهويا من المثقفين الوطنيين . ولكن ، سرعان ما امتسد «الاستقطاب» الى صفحات الملحق الاسبوعي لجريدة الجمهورية والرسالة الجديدة ، وذلك حين بدأت المعركة الشهيرة في اوائل الخمسينات بين ما سميت وقتذاك بالمدرسة الواقعية في الادب ، وما سمي خطأ مدرسة الفن للفن . وبدا واضحا ان الامر لا يخلو من الصراع بين جيلين ، بالإضافة الى المضمون الاجتماعي لهذا الصراع . كان اليسار العريض يضم من جيل الرواد سلامه موسى وحده (وقد جمع معاركه مع العقاد والحكيم وكامل الشناوي وغيرهم في كتاب الادب للشعب الذي صدر عام ١٩٥٦) ومن الاجيال التالية لويس عوض (الذي كتب في الرسالة مقاله التاريخي «الانسانية الجديدة» وفي ملحق الجمهورية مقالته المعروف «من تلميذ الى استاذ» في الرد على طه حسين) وعبد الرحمن الشراوي (في مجلة الغد) (٢٩) ، والشباب الطالع من أمثال محمود العالم ، وعبد العظيم انيس ، وعلي الراعي ، ولطفي الخولي وغيرهم . ووقف على الطرف الآخر من الخط العقاد وطه حسين .

ويؤرخ الكثيرون بهذه المعركة الحوارية «النقدية» لبداية الانشقاق الحديث في الثقافة المصرية . والحقيقة هي ان هذه المعركة كانت «نقطة فاصلة» على الصعيد النظري فقط ، بالرغم من هزال الحصاد على هذا الصعيد بالذات ، بانحسار النقاش الى التبسيط المخل واضطراب المصطلح ، وميكانيكية التطبيق والانفعال السياسي الجامع ، ومبالغات التضخم والتهوين . ولكنها بشكل عام كانت نقطة فاصلة بين القديم والجديد ، بين الليبرالية والراдикаلية ، بين اليمين واليسار ، بين الواقعية بمختلف اتجاهاتها من جانب والرومانتيكية في ادنى مستوياتها من جانب آخر .

كانت نقطة فاصلة تقول حصيلتها الختامية ان الشكل الفني لا ينفصل عن مضمونه ، وان هذا المضمون يعكس نشاطا انسانيا في المجتمع ، وان المسألة الوطنية في مصر قد اكتسبت في مسار التطور بعدا جديدا هو البعد الاجتماعي ، ولا بد من استيعاب هذا البعد الجديد في الادب المصري ليتسنى له التعبير الصادق من الحياة الاجتماعية المصرية والاسهام في تغييرها ايضا (٤٠) . هذه النقطة الفاصلة - على الصعيد الفكري المبسط - لها مقدماتها الابداعية ونتائجها التطبيقية . اذ كانت القضية قائمة قبل ذلك في عشرات النماذج الفنية ، كما انها ظلت باقية بعدئذ في عديد من الاتجاهات النقدية ، ذلك ان

٢٩ - شهيرة صدرت للمرة الاولى بتاريخ ١٩٥٦ من دار الفكر وكان رئيس تحريرها حسن فؤاد ثم توقفت في ١٩٥٧ ، ومادت الى الصدور في ١٩٥٨ وتوقفت نهائيا ١٩٥٩ .

٤٠ - راجع وجهة نظر اليسار في ذلك الوقت في كتاب محمود امين العالم وعبد العظيم انيس «في الثقافة المصرية» الذي صدر في بيروت عام ١٩٥٥ من دار الفكر الجديد .

التباين اللذين انفصلا لم يلتقيا من ذلك الحين ، بتعاظم الاستقطاب الاجتماعي في الواقع المصري واستيلاده تعبيرات ثقافية معبرة عن صراع المناقضات داخله . وبينما كان عام ١٩٥٤ عام الحسم في طريق ٢٣ يوليو حين أغلقت جريدة «المصري» ودخلت أفواج من اليمين واليسار السجون والمعتقلات ، وقامت نقابة الصحفيين بفصل العشرات من الكتّاب التقدميين ، كما قامت الجامعة لأول مرة في تاريخها بفصل العشرات من الأساتذة ، كذلك كان الجناح اليساري في مجلس قيادة الثورة قد اختار التنحي عن موقع المسؤولية (٤١) . . فان أزمة مارس - آذار من ذلك العام لم تحسم سوى الصراع السياسي على السلطة التي كان يتضخ يوما فيوما انها تلبي مطامح الطبقة المتوسطة الاقتصادية والاجتماعية دون عودة الى تراثها الليبرالي . ان اعدام العاملين خميس والبكري في كفر الدوار (سبتمبر ١٩٥٢) ثم اعدام بعض اقطاب الاخوان المسلمين بعد حادث المنشية (٢٢) قد بلور الى حد كبير التعبير السياسي للثورة عن طموحات البرجوازية المتوسطة ، خاصة بعد قوانين اصلاح الزراعي ، وتمصير البنوك الاجنبية ، واتفاقية الجلاء . ولكن التناقض الذي برز على الفور ، بين الشكل والمضمون في نظام الحكم ، بين المحتوى الاقتصادي والاسلوب السياسي ، قد انعكس على الشارع الثقافي المصري انعكاسا مريرا اذ تفاقمت الشكوك في «جدوى الطريق الجديد» ، خاصة وان بعض كبار المثقفين من مختلف الاتجاهات اعتقلوا ومدبوا في ذلك الوقت . انعكس التناقض بين المضمون الوطني للحكم والاسلوب السياسي على الثقافة المصرية في ذلك البون الشاسع بين الواجهات الرسمية العلنية والانتاج الثقافي الفعلي . . كذلك خضعت التعيينات القطبية للمؤسسات الثقافية لتكتيكات عارضة دون استراتيجية ثابتة . وقد أدت هاتان الزاويتان الى تشييد الثقافة المصرية خلال العشرين عاما الاخيرة على اسس «الازمة» وليس الانفراج . كيف ذلك ؟

✦ لقد تطورت الثورة المصرية منذ مؤتمر باندونغ عام ١٩٥٥ الى عام الوحدة المصرية السورية ١٩٥٨ ، مروراً بمعركة السويس المجيدة عام ١٩٥٦ ، لا على الصعيد السياسي فحسب ، بل على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي اولا . . وكان «اليسار العريض» في الشارع الثقافي ، هو الذي استجاب لهذا التطور في ادبه وفنه وفكره : هكذا كان ادب الشرفاوي ، ونجيب محفوظ ، ويوسف ادريس ، وصلاح حافظ ، ونعمان عاشور ، والفريد فرج ، وابراهيم عبد الحليم ، وصلاح

٤١ - المقصود هو القائمقام يوسف صديق الذي استقال عام ١٩٥٣ والصاغ خالد محيي الدين

الذي استقال عام ١٩٥٤ .

٤٢ - الحادث الذي تعرض فيه جمال عبد الناصر للاغتيال ، وكان ذلك في ميدان «المنشية»

بالاسكندرية عام ١٩٥٤ .

جاهين ، وكمال عبد الحليم ، وهكذا كان فن حسن فؤاد ، وزهدي وجورج البهجوري ، وآدم حنين ، وعبد الفني أبو العينين ، وسينما صلاح أبو سيف ، وتوفيق صالح ويوسف شاهين ، وشيخهم احمد كامل مرسى ، وهكذا كان نقد محمد مندور ، ولويس عوض ، ومحمود العالم ، وعبد القادر القط ، وعلي الرامي ، وانور المعداوي ، وهكذا كانت كتابات احمد بهاء الدين ، وابراهيم عامر ، وفوزي جرجس في التاريخ والفكر السياسي . هكذا كانوا وغيرهم عشرات الشعراء والروائيين والمخرجين والباحثين والنقاد ؛ هم التجسيد الاوفى والاعمق والاكثر حياة لمنجزات الثورة الوطنية في كافة المجالات ، كما كانوا هم انفسهم التجسيد الاكثر تطوراً لتقاليد الفن ومقومات الجمال . كانت «الارض» و«بين القصرين» و«أرخص ليالي» و«الناس اللي فوق» و«باب الحديد» و«درب الهابيل» ، و«في الثقافة المصرية» و«في الادب المصري والمعاصر» ، و«دراسات في الرواية المصرية» ، و«الارض والفلاح» ، و«دراسات في تاريخ مصر السياسي» ، و«من اب مصري للرئيس ترومان» ، و«ولا يا ايزنهاور» ، و«قمر وطن» ، كانت هذه كلها وغيرها كثير كثير ، هي الثقافة المصرية ، هي الثورة في الثقافة . ولم تكن «يونانيا لا يقرأ» (٢٣) ، وانما كانت - الى جانب جرائد الثورة ومجلاتا خصوصا جريدة المساء التي اسسها خالد محيي الدين (٢٤) ومجلة الفن ، ودار الفكر ، ودار النديم ، وكتابات مصرية ، والدار المصرية للكتب - هي زاد الشعب المصري وغذاؤه اليومي . بينما كان «اهل الثقة» من الضباط ، كيوسف السباعي ، وعبد القادر حاتم ، وثروت عكاشة ، واتباعهم ، هم الذين يتربعون فوق عرش السلطة الثقافية على رأس الوزارات والمؤسسات . وقد تسبب هذا التناقض بين من يمسكون بأيديهم سلطة «القرار» الثقافي ، ومن ينتجون بأرواحهم ودمائهم «الانتاج» الثقافي ، في العديد العديد من المشاهد الهزلية والمأساوية في آن . كان الناس - مثلاً - في العواصم العربية التي يعقد فيها مؤتمر الادباء العرب ، يذهلون حين يرون الوفد المصري مكوناً من صالح جودت وابراهيم الورداني وأنيس منصور وثروت أباطة وعبد العزيز الدسوقي دون غيرهم من الاسماء التي «تنتج» الثقافة المصرية فعلاً دون ان تحصل على جوائز الدولة من المجلس الاعلى للفنون والاداب . وهكذا حرم الاصلاء المبدعون من الاعتراف «الرسمي» بهم . من هذه المشاهد ايضا اغراق الاسواق وخشبات المسارح وشاشات السينما بسيل داهم من الفناء الادبي والفني الذي يتكدس احيانا في المخازن مائدة عامسة للفئران والصرصر ، مما يؤثر بالضرورة في الانتاج الجيد ، لان العملة الزائفة احيانا

٢٣ - تمير استخدمه د. طه حسين عام ١٩٥٤ كمنوان لقال لي جريدة «الجمهورية» يرد به على نقاد اليسار .
 ٢٤ - عام ١٩٥٦ .

تطرد العملة الصحيحة (٤٥) .

١٠ وقد اتخذت الثورة إبان هذه الفترة أخطر قراراتين ثقافيين على الإطلاق ، وهما مجانية التعليم في مختلف المراحل حتى الجامعة ، وحق الأديب والفنان في التفرغ للعمل الأدبي والفني .

كان من نتيجة القرار الأول أن اتسعت الدائرة الديمقراطية من المثقفين المنتسبين إلى طبقات الشعب الكادح . ولكن التناقض كان الينا بين هذه القاعدة العريضة من أبناء العمال والفلاحين وبرامج التربية والتعليم في المدارس والمعاهد والجامعات . ذلك أن بتر التاريخ المصري ، وتحريم مادة الاشتراكية ، وسيطرة المناهج السلفية والمتخلفة عن العصور المظلمة قد فتحت نفرة واسعة بين عقول الأجيال الجديدة ووجداناتها ، بين معاناتها اليومية وحياتها الدراسية .

كما كان من نتائج القرار الثاني أن استطاعت مجموعة من الأدباء والفنانين التفرغ للانتاج الثقافي دون قلق على خبز الحياة اليومية . ولكن التناقض بين الهدف من المشروع ووسائله من اللجان المعينة للتحكيم والاختيار ، قد اتساح الفرصة لكثرة من المرتزقة غير الموهوبين ، وحرم الكثرة الأصلية الخصبة المبدعة من هذا الحق .

أن قانون التعليم المجاني وقانون التفرغ للأدباء والفنانين من اعظم التقاليد الديمقراطية التي أرسنها ثورة تموز ١٩٥٢ في الميدان الثقافي ، ولكن ثمارها القليلة لم تمنع ما كان متوقعا من حصادها لهيئة الأظم الرجعية على مقاليد السلطة في الجامعات ومؤسسات الثقافة . . مما اشاع بلبلة وتمزقا عنيفين حول المفاهيم الأساسية للثورة الوطنية والاجتماعية ، الامر الذي خلق في ما بعد تشوهات عقلية مريرة وإزمات نفسية مدمرة .

١١ وكان من أهم انجازات الثورة تأسيسها لوزارة الثقافة عام (١٩٥٧) ومؤسساتها في المسرح والسينما والنشر ومعاهد الفنون والثقافة الجماهيرية . ولا شك أن الهدف من انشاء هذه الوزارة ، وكذلك المضمون الذي عيشت من اجله ، كان هدفا ثوريا ومضمونا ديموقراطيا . . الا أن خضوع هذا الانجاز العظيم لتكتيكات عارضة بتعيين فلان حين تميل الدفة يميناً ، أو فلان حين تميل الدفة يساراً ، قد ادخل المؤسسات الثقافية المصرية - بمساعدة البيروقراطية العريقة التقاليد - الى عتق الزجاجة . وظلت في حالة اختناق وأزمة شاملة بصفة دائمة ، سواء من ناحية التخطيط الثقافي العام أو التنفيذ التفصيلي ، وسواء في علاقة هذه المؤسسات بالثقافة ذاتها كاسلوب في التفكير والتخير ، أو في علاقتها بالمثقفين حسب اتجاهاتهم ومستوياتهم ، أو في علاقتها بجمهور

٤٥ - راجع المجلد رقم (٢) الذي أصدرته وزارة الثقافة من دار الكتائب العربي تحت عنوان

«نحو انطلاق قضي» وكذلك المجلد الأول (٤ مؤتمرات) - القاهرة ١٩٦٦ - ١٩٦٨ .

الثقافة ذاته . ولا شك أن هذه المؤسسات قد اتاحت للفكر الوطني الديموقراطي - أو ما أسميه باليسار العريض - أن ينتج ويبدع أكثر الوجوه نضارة للثقافة المصرية المعاصرة . ولو أن هذا البنيان الشامخ قد خلا من التغيرات القطيعة السريعة المتلاحقة ، ولو أنه اعتمد ديموقراطية التشريع والتنفيذ لتتلامح مع ديموقراطية المضمون ، لحققت الثقافة المصرية أضعاف أضعاف حاصلتها الختامية .

كذلك فإن علمنة الأزهر بتحويله إلى جامعة في (حزيران) يونيو ١٩٦١ (وكان كمال الدين رفعت وزيرا للاوقاف) يتجاوز داخلها الدين والعلوم الطبيعية من الهندسة إلى الطب إلى الزراعة إلى الصيدلة ، قد فك حصارا تاريخيا على هذا المعقل الخطير فدخلته - رغم كل شيء - رياح العصر . ولكن وزيراً ممتازاً كالدكتور محمد حلمي مراد قد سقط في فخاخ رد الفعل اليميني حين أدخل الدين مادة أساسية في مختلف مراحل التعليم لا بد من النجاح فيها حتى يتسنى للتلميذ والطلاب الانتقال من صف إلى صف (عام ١٩٦٥) . وكان ما زرعه الثورة بإحدى يديها راحت تخلعه باليد الأخرى ، وكاننا نضع زينا على النار بأنفسنا ، وكاننا لا نملك تاريخاً ثابتاً في الاتجاه العلماني المتطور . وكان هذا من شأنه ظهور التواءات الرجعية المتعنتة التي اعاققت مسيرة الثورة ، بل ووقفت في وجهها بالسلاح .

ولعني لست واحداً من الذين يرون في وحدة ١٩٥٨ سبباً في اعتقال الديموقراطيين واليساريين المصريين الذين آمنوا وناضلوا منذ وقت بعيد من أجل مروية مصر . وإنما السبب كان في ظني هو تنامي الوعي التنظيمي لدى اليسار واقتربه من محطة التوحيد ، وتركيزه على ضرورة حل التناقض القائم بين شكل الحكم ومضمونه ، أي على مسألة الديموقراطية . فالانتصار في معركة السويس وتمصير الشركات الأجنبية وتقليص نفوذ الشرائع العليا من البرجوازية، قد أوجد مناخاً شعبياً - وثقافياً أيضاً - نسيجه الالتفاف حول قيادة جمال عبد الناصر والانعطاف به نحو أسلوب ديموقراطي في العمل السياسي ، مسن شانه أن يثبت دعائم الاستقلال ، وأن يرسخ قواعد التنمية الاقتصادية في طريق التقدم الاجتماعي .

لهذين السببين وكرهما - تماظم المد التنظيمي الموحد لليسار وتركيزه على قضية الديموقراطية - بدأت الأزمة الثانية في مسار العلاقة بين المثقفين والثورة عند أواخر عام ١٩٥٨ وبدايات ١٩٥٩ والتي ظلت قائمة عملياً حتى ربيع ١٩٦٤ . كان المثقفون الوطنيون والديموقراطيون واليساريون يدركون في حقل عملهم المباشر أن التناقض الفاجع بين الشكل والمضمون وبين الوسائل والغايات لن يسمع للثقافة المصرية بتطور طبيعي خلاق . وأقبلت الحقائق والموضوعية الصارمة ، بالانفصال الرجمي الاستعماري وصدور قوانين يوليو - تموز ٦٢ التقدمية ،

لتؤكد بالدليل المادي الدامغ ان صيغة «جبهة التحرير» (٤٦) و«الاتحاد القومي» (٤٧) ليست هي الصيغة الديمقراطية التسقة مع المضمون الديموقراطي للثورة الوطنية. ومن هنا كان التفكير في «الاتحاد الاشتراكي» (٤٨) ودليله النظري «اليشاق الوطني» (٤٩) الذي يعد على الصعيد الفكري المجرّد خطوة متطورة لعقل الثورة وضميرها الاجتماعي ، ولكنه في التطبيق لم يحقق الجبهة - الصيغة الوحيدة القادرة على قيادة التقدم الذي فرضته اجراءات التأميم الواسعة عام ٦٢ - كما انه لم يكن حزب الحكومة بالمعنى الدقيق لهذا التعبير ، وانما كان الاتحاد الاشتراكي كالميثاق - عمليا اقل منه بكثير - عباءة واسعة يتستر وراءها الجميع، ويستفيد منها فقط اولئك المتمرسون في قلاع السلطة ومراكزها الحساسة .

كان عبد الناصر باجراءاته الاجتماعية التي عزلت اجزاء واسعة من البرجوازية المصرية من الساحة الاقتصادية بدأ يكسب عداء الشرائع التي لم يمسهام من الطبقة المتوسطة ، ولكنه ايضا بدأ يكسب تحالف العمال والفلاحين وبعض فئات البرجوازية الصغيرة التي حصلت بموجب التشريعات الجديدة على امتيازات اقتصادية واجتماعية وسياسية واضحة . وكان من الطبيعي ان يلتف المثقفون حول القيادة الناصرية في مرحلتها الجديدة تنافسا اختلفت درجاته من التأييد والتوجيه والنقد الى الانحام والتبرير . هكذا أصبحت «صفحة الرأي» (٥٠) بجريدة «الاهرام» ومن بعدها مجلة «الطلعة» (٥١) ثم «الكاتب» (٥٢) منابر التجمعات الثقافية اليسارية بمختلف اتجاهاتها واجتهاداتها ، بالإضافة الى التفسيرات التي طرأت على الصحف اليومية والمجلات الاسبوعية بعد نقل ملكيتها الى الاتحاد الاشتراكي (٥٣) ، وبالإضافة ايضا الى مجلات وزارة الثقافة وبقية مؤسساتها .

لم يكن الصراع الثقافي قد توقف ، بل لعله ازداد حدة ، بانحياز التكتيك الموقت الى جانب «اليسار العريض» . كانت المارك «الأديبية» ملتجة ، ذلك ان «اليمين المتحضر» ادرك بذلكه ووعيه وسليقته ان الشارع الثقافي - وليست

-
- ٤٦ - التنظيم السياسي الاول لثورة يوليو ، تأسس في ٢٣ يناير ١٩٥٢ ، واستبدل بتنظيم آخر عام ١٩٥٧ .
- ٤٧ - التنظيم السياسي الثاني لثورة يوليو ، تأسس في ٢٨ مايو ١٩٥٧ واستبدل بتنظيم آخر في ١٩٦١ .
- ٤٨ - التنظيم السياسي الثالث والاخير لثورة يوليو ، تأسس في ١٨ نوفمبر ١٩٦١ .
- ٤٩ - صدر رسميا في ٣٠ يونيو (حزيران) ١٩٦٢ .
- ٥٠ - ظهرت للمرة الاولى عام ١٩٦١ بإشراف لطفي الخولي .
- ٥١ - صدر عددها الاول في يناير ١٩٦٥ من دار الاهرام تحرير لطفي الخولي .
- ٥٢ - صدرت من جديد بإشراف احمد حمروش ولويس عوض في ١٩٦١ ثم تفسرت اسيرة تحريرها عام ١٩٦٢ بإشراف كمال رمت وأحمد عباس صالح ومحمد أنيس وآخرين .
- ٥٣ - صدر قانون تنظيم الصحافة المصرية - وهو يشبه التأميم - في سبتمبر (أيلول) ١٩٦٠ .

السلطة - يزداد رغم العوائق التاريخية والحاضرة قربا من مواقع اليسار . هذا هو «الشعر الجديد» الذي بدأ هزبلا أصبح حقيقة لا يجدي معها تحويل العقاد لشعر صلاح عبد الصبور «الى لجنة النشر للاختصاص» (٥٤) ولا يجدي معها منع احمد عبد المعطي حجازي من السفر الى دمشق (٥٥) وهما وغيرهما من الشباب الطالع يحملون بين ضلوعهم قلبا مريبا ينبض بالدقات المألوفة للثورة . وهذا هو «المسرح» لم يعد وقفا على الريحاني وجورج ابيض ويوسف وهبي ، ولا حتى توفيق الحكيم . ان نعمان عاشور وعبد الرحمن الشراوي ، والفريد فرج ، وميخائيل رومان ، وسعد وهبه ، وغيرهم يكتبون مسرحا جديدا في الشكل والمضمون . وهذا هو نجيب محفوظ ، ويوسف ادريس ، وصف طويل من كتابات القصة والرواية يخلقون نماذج جديدة في الاسلوب والهدف . وها هم النقّاد الجدد يتوافدون ، بعد جيل مندور ولويس عوض والرامي والقط ، هناك عباس صالح ، ورجاء النقاش ، وأمير اسكندر ، وفؤاد دواره ، وغيرهم ممن يكتبون على نسق غير مهود ، يواكبون اعمال «رفاقهم» بعين ، واعمال الثورة بالعين الاخرى ، وبقية حواسهم تمتد الى ما تحت جلد الناس البسطاء .

وراحت ارقام التوزيع واعداد المشاهدين تحمل الانباء الفاجعة الى مفكري «اليمن المتحضر» ، فقد أصبح العقاد في ذمة التاريخ ، ولم يعد السباعسي واحسان عبد القدوس ، وامين غراب ، وعبد الحليم عبد الله فرسان الساحة ، اذ تشابت رومانيتيكتهم على ارضة الطرقات ، وأصبح القاريء والمستمع والمشهد مشدود الانتباه والمصير الى اسماء اخرى .

فما العمل ؟

واستغل «اليمن المتحضر» - واقطابه المناضلون هم : زكي نجيب محمود ، وعبد الرحمن بدوي ، ورشاد رشدي - استفلوا الشرخ القائم في البناء الديموقراطي ، ووثبوا من ثغرة التناقض بين الشكل والمضمون ، بين الواجهات الرسمية العلنة والانتاج الثقافي الحقيقي ، بين السلطة والشارع . وكانت معركة الستينات المريرة .

٥٤ - حدثت هذه الواقعة بمناسبة الجائزة التي رصفها المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية اوائل عام ١٩٥٧ بعد العدوان الثلاثي على مصر لشعر الحركة ، فحول العقاد (بصفته رئيسا للجنة الشعر) كافة المقاصد المنظمة وكل التفصيلات الواحدة الى لجنة النشر .

٥٥ - وقع ذلك عام ١٩٥٩ رغم ان الشاعر كان مدعوا من «الجيش الاول» في الجمهورية العربية المتحدة لاحتفاله بذكرى عدنان المالكي ، وفي عام ١٩٦٠ فرض العقاد على الشعراء القاء قصائد مدودة في مهرجان دمشق ، وفي عام ١٩٦١ منع حجازي من القاء قصيده بعد تعهيد المقنن بالانساقلة حين لجنة الشعر والمجلس الاعلى .

٣) لا زالت الستينات المصرية تعد الى اليوم رمزا للتحولات العميقة في مجرى ثورة ٢٣ يوليو ، اذ هي بدأت بالانفصال ، ومرت بالاجراءات الاقتصادية الوطنية ، وعرفت المؤامرة اليمينية المسلحة في صيف ٦٥ ، وكادت تنتهي بهزيمة حزبان في ٦٧ ، الا انها رحلت رسميا بغياب عبد الناصر في ايلول ١٩٧٠ . . . وخلال السنوات العشر سقط الكثيرون ، وبرز الكثيرون من الوجوه القيادية للثورة ، ولدت خصومات وماتت تحالفات ، ونشأت جبهات ، وانتهت صداقات . ولم يكن ذلك كله بعيدا عن الشارع ، ولا عن أكثر معالنه وضوحا ، وهي الحياة الفكرية والفنية في مصر .

كان غياب معظم الوجوه الثقافية اليسارية منذ عام ١٩٥٩ الى عام ١٩٦٤ ؛ قد اوهم اليمين الرجعي بان فرصة العمر حانت للانقضاض على الاسس الوطنية الجديدة للثقافة والتي رسختها معركة السويس المجيدة عام ١٩٥٦ ، ثم عقد صفقة الاسلحة السوفياتية والانتصار الناصري في معركة حلف بغداد . كان هذا المناخ السياسي منذ منتصف الخمسينات من بين العوامل التي ارست هيكل جديدة لتطور الثقافة الوطنية ، بدويان الجليل في علاقة الثورة بالثقافتين سواء حين اقبلت في رداها الكاكي عام ١٩٥٢ ، او حين اصرت على اللون العسكري عام ١٩٥٤ . كانت اكرام الجليل قد بدأت تذوب ، وراحت العلاقة تتوطد بين الثوار والمثقفين ، حتى تمعدت الامور من جديد في اواخر عام ١٩٥٨ .

عنا ظنت الرجعية المصرية انه قد آن الاوان لتهديم ما تم بناؤه ، وتخريب ما تم تعميره . وقادت «اخبار اليوم» (٥٦) حربا «صليبية» على اليسار واليساريين في مصر والخارج ، واصبح مصطفى وعلي امين وانيس منصور وموسى صبري من اولياء الله الصالحين (٥٧) ، وراحوا يعلمون الناس الصوم والصلاة وتحضير الارواح بالسلة . وتحالفت في اسواق النشر مؤسسة فرانكلين ، ومكتب الاستعلامات الاميركي ، ومكتبة الانجلو ، ودار الكرنك ، واخبار اليوم ، نسي اصدار مجموعات هائلة من المنشورات المعادية للروح الوطنية واليسار . ومن كاتب كبير كالعقاد الى مترجم مغمور كماهر نسيم ، مرورا بالاسماء التي ارتفعت مفاصلها فركعت ، كاحمد رشدي صالح من المعروفين ، ومجاهد عبد المنعم مجاهد من انصاف المعروفين ، ولعي الطيحي من المجهولين . . . بدأ المشهد الثقافي جحيما من النيران لا تبقي ولا تذر على كل ما هو وطني وتقدمي . تفرغت «اخبار اليوم»

٥٦ - صحيفة مصرية اسبوعية أسسها الاخوان مصطفى وعلي امين عام ١٩٤٤ واعتمدت اسلوب الاشارة الصحفية من ناحية الشكل ، والتزمت بخط سياسي يؤيد العرش وكبار الملاك والانجليز قبل ثورة ١٩٥٢ ، ثم التزمت بخط يؤيد الرأسمالية المصرية والامريكيين بعد الثورة .

٥٧ - المقصود هو ترويجهم للمعتقدات الدينية بصورة إلارية .

- بكراستها الرمادية «٥٨» - لقضية الدين في ظل الاشتراكية ، وتفرغ العقاد في مقدماته لسلسلة «الناقوس» لقضية الحرية في ظل الاشتراكية . وكان أحمد رشدي صالح قد كتب استنكاره المطول للشيوعية واعترافاته الزائفة . اميا الشاب الذي عاش زهرة عمره «متمركسا» - مجاهد عبد المنعم - فكتب في «الآداب» اللبنانية «الماركسية ليست فلسفة انسانية» . وقهروا كاتباً لامعاً كيوسف ادريس فكتب روايته الغريبة «البيضاء» . واستدرجوا كاتباً وطنياً كمحمد عودة ليكتب «الكلاب التي تعوي في بيروت» رداً على ذفاعات اليسار اللبناني المجيدة عن اليسار المصري في المحنة . واستطاع استاذ محترم كركي نجيب محمود ، سبق له ان ترجم كتاباً رخيصاً يدعى «آثرت الحرية» لاحد جواسيس الولايات المتحدة ، ان يكتب «ايام في اميركا» . اما القضية «الفكرية» اليتيمة التي شغلتهم حينذاك فكانت «الاشتراكية العربية» و«الاشتراكية الاسلامية» بعد الاخفاق المرير لشعار «الاشتراكية التعاونية» . وانبرى رفعت المحجوب ، وطعمية الجرف ، وعصمت سيف الدولة للدفاع عن «الاشتراكية العربية» دفاعاً عاجزاً في التنظير والتطبيق .

ولكن هذا المشهد الجنائزي لم يكن في حقيقة الامر هو المشهد الوحيد ، وان احتل مركز الصدارة في اجهزة الاعلام العربية والاميركية في مصر .. فقد كانت هناك اصوات ليبرالية لم تفقد شرفها الوطني في السيرك المنسوب وسط الميدان . كان هناك رجل نبيل كخالد محمد خالد ، له من تاريخه المضيء ايام الملك ، ما يستند عليه في الدفاع عن الديمقراطية والعدل الاجتماعي بعد زوال الملكية . وكان خالد قد انضم الى قافلة الديمقراطية منذ الايام الاولى للثورة ، فكتب «الديمقراطية ابداً» و«حتى لا تحرقوا في البحر» . وحين توجه هيكल السي «الاهرام» عام ١٩٥٧ طلب من خالد ان يكتب عموداً يومياً في الصحيفة ، فراح الرجل يكتب بنزاهته التقليدية تحت عنوان «الله والحرية» . ولم يكن خالد محمد خالد يسارياً قط ، ولكنه هو الذي كتب غداة موت ستالين «طبعت حيا وميتا يا رفيق» .. فلما بدأ هيكل سلسلة مقالاته المعادية للاتحاد السوفياتي بعنوان «القصر الاحمر يحكم روسيا» عن خروشوف ، كتب خالد رداً عليه للنشر في عموده اليومي «الله والحرية» . ولم ينشر هيكل الرد ، وطلب من الكاتب ان يكتب شيئاً آخر فجاءه جواب خالد محمد خالد «لقد كتبت ما كتبت ولن اكتب جديداً الا اذا نشر القديم» . وكان آخر عهده بالاهرام رغم كافة الغريات . كان هذا عام ١٩٥٧ . وفي عام ١٩٦١ انتهى خالد من تأليف كتابه الشهير «في البدء كانت الكلمة» وهو منشور حماسي في الدفاع عن حرية الفكر والتعبير ، يطلب فيه الحرية لليمين واليسار . وتلكات الرقابة في الموافقة على النشر ، وطلبه جمال

٥٨ - «الكراسة الرمادية» هو عنوان ما زعمت الصحيفة المذكورة انه ترجمة لكراسة شيوعية حول الدين دون ان يكتشف احد اي «اصل» لها .

عبد الناصر في منزله ليناقله ، وبعد حوار دام أربع ساعات صدرت تعليمات الرئيس بالافراج عن الكتاب فوراً .

كذلك كان هناك صوت الروائي العظيم نجيب محفوظ ، فقد كتب روايته الفكرية «اولاد حارتنا» وهي محاولة فنية بالمجاز والكتابة والاستمارة للدفاع عن خط التطور البشري من الدين الى العلم ، ومن الظلم الاجتماعي الى العدل الاشتراكي . وقد جازف هيكل بنشرها على حلقات يومية في «الاهرام» ، وكانت «اولاد حارتنا» بداية التعاون بين نجيب محفوظ والصحيفة اليومية الكبرى . وقد تم نشرها والتعذيب الجهنمي للسياس على قدم وساق (٥٩) ، فقام الازهر بحملة ضارية على «الاهرام» ونجيب محفوظ ، وانهالت البرقيات المجنونة على هيكل ورئاسة الجمهورية . وحين «انتهت» الرواية لم يصدق الناس حتى تصور الكثيرون منهم انها «أوقفت» ولم تتم بعد . ولكن الذي حدث هو ان هيكل اصر على نشرها كاملة ، اما الرقابة فاعترضت على نشرها بين دفتي كتاب .. حتى صدرت طبعها الاولى بعد ذلك بوقت طويل عن دار الاداب البيروتية .

وقد كان نجيب محفوظ في هذه المرحلة - بمفرده - حزبا كاملا ، فتوالت اعماله الروائية ابتداء من «اللس والكلاب» عام ١٩٦٠ التي اخذها عن حادثة واقعية كاد فيها اللص ان يصبح بطلا شعبيا لانه صارع كلاب السلطة حتى «استشهد» باحدى رصاصاتها . ولان الفنان اضاف عنصر «الخيانة» التي قلبت كاتبها وطنيا علم «سعيد مهران» مبادئ الثورة وكان هو اول من خانها . ثم كانت «السمان والخريف» عام ١٩٦١ التي جسدت فيها الصراع العنيف بين مسار الثورة القائمة ومسار الوفد حزب الاغلبية الشعبية ، ومسار المناضلين الاشتراكيين ، وقد انحاز قرب الخاتمة بشكل حاسم الى جانب «الشباب البتسم دائما ويمسك بيسراه وردة حمراء» ! واُقبلت «الطريق» عام ١٩٦٢ نشدانا عميقا للحرية والكرامة والسلام ، ومن بعدها «الشمع» الذي ضل الطريق الى الثورة الحقيقية بإتلاقه في متاهات الصوفية والثراء والجنس والجنون . بالإضافة الى عشرات القصص القصيرة التي اودعها «شيفرة سرية» كان الناس سرعان ما يفكون رموزها فتفعل فيهم الاعاجيب .

هكذا كان الفنان العظيم . لم يكن شاهدا ، كان قاتلا او قتيل . بينما راح «المناضلون» ضد الشيوعية من أمثال يوسف السباعي في روايته «جفت

٥٩ - راجع في هذا الصدد كتاب «الأقدام العارية» لطاهر عبد الحكيم ، صدر من دار اين خلدون اللبنانية - بيروت ١٩٧٤ وكذلك كتاب «أملاك في الناصرة» لمحمد فريد شهدي صدر من دار الطليعة اللبنانية - بيروت ١٩٧٢ ، وكتاب «شيوعيون وناصريون» لفتحي ميد الفناح صدر من دار روز اليوسف بالقاهرة ١٩٧٦ ، وكتاب «وسائل الحب والحرز والثورة» لمبد العظيم اليس من دار روز اليوسف بالقاهرة عام ١٩٧٦ .

الدموع» ، وإحسان عبد القدوس في روايته «لا شيء بهم» ، وثروت أباطة في كل ما كتب ، يستكملون بالفن الرخيص ما عجزت عن تصويره أجهزة النشر الأميركية - العربية في القاهرة .. فالمناضل اليساري في هذه الروايات شاب مهوس حاقق يعاني وحده من الكبت الجنسي إذا كان من أصول فقيرة ، ويعاني وحده من الارتواء الجنسي إذا كان من أصول غنية .

وكان اليساريون القليلون الذين أمكن الإفراج عنهم في أوائل الستينات قد استطاعوا في «صفحة الرأي» بجريدة «الأهرام» ، وكذلك في «الملحق الأدبي» ، بالإضافة الى من أفلت ولم يدخل أصلا المعتقل في صحيفتي «المساء» و«الجمهورية» ومجلتي «روز اليوسف» و«صباح الخير» .. واستطاع هؤلاء جميعا ان يسدوا جانباً من الفراغ الخفيف ، بكتابات لويس عوض ، ولطفي الخولي ، وعبد الرازق حسن ، ومحمد الخفيف ، وعبد الرحمن الشرقاوي ، في هذه الكتابات العلنية وغيرها مما كان يتسرب الى مجلات بيروت - خصوصاً «الثقافة الوطنية» - بأسماء حقيقية او مستعارة ، تمكنت الوقفة الشجاعة من ان تفتح ثقباً في الديكور الدبلوماسي ، وان تشعل ثقباً في الظلمة الدامسة . لم يدخلوا قط من باب «المهاجرات» المبتذلة (التي كانت تصد عنها عفوية أذواق الشعب البسيط ، حين يقال له ان الاشتراكية ترغم الاخ على الزواج من اخته ، وان لبنين أصبح ثورياً لانه كان يقتل القبط في طفولته ، وان ماركس شيوعي لانه يهودي .. وهكذا) . لم يدخل اليساريون القليلون ساحة الصراع من هذا الباب القذر ، وانما راحوا يناقشون خصومهم في الاشتراكية والديمقراطية والتحالف الوطني والاستقلال والتنمية ، وغير ذلك من قضايا «حقيقية» تسقط امامها كافة الدعاوى المزورة والشعارات الرخيصة .

وانفتح الستار على المسرح المصري الجديد ، بدءاً برأيه توفيق الحكيم الذي كتب حينذاك رائحته الباقية «السلطان الحائر» ١٩٥٩ ، وفيها يعالج قضية السيف والقانون أي مسألة الديمقراطية ، وينتصر بوضوح - في قالب فني اخاذ - لحرية الانسان . وكان الفريد فرج قد كتب في السجن مسرحيته العظيمة «حلاق بغداد» ، وما ان خرج في تلك الفترة حتى امكن تمثيلها في المسرح القومي ، وهي تتفق مع مسرحية الحكيم وتتجاوزه لان يصبح «منديل الامان» من حق الناس جميعاً . وقام يوسف ادريس بتحويل قصته القصيرة «جمهورية فرحات» الى مسرحية ثم كتب «ملك القطن» ، ودخل سعد الدين وهبه الساحة بمسرحيته «المحروسة» والحقها «بالسبنسة» ثم «كوبري الناموس» . وكان نعمان عاشور اميناً لبدايته الرائدة في «الناس اللي تحت» . وفي تواضع شديد اقتحم الميدان كهل صعيدي ضعيف البنية يعمل استباذاً للكيمياء في الارياض بمسرحية «الدخان» التي كانت قبلة ميخائيل رومان الاول في الوسط المسرحي - بالاختلاف والاتفاق - حتى وصلت اصداؤها الى الحلبة السياسية عبر صرخة حمدي الشهيرة «اللي عنده السل ماركعشي» !

هكذا ، وبالرغم من الموجة الوحشية الهادرة داخل الاسوار وخارجها لسم

تصمت الاصوات الشريفة المناهضة ، من مواقع مختلفة ، والتي قامت - بعددها القليل - بمهمة تاريخية مزدوجة : هي عدم السماح للاعشاب السامة الطافية فوق سطح الماء ان تسمم النهر بأكمله ، الا تنهدم أسس البناء الوطني للثقافة المصرية . ومن ناحية اخرى الا يحدث «فراغ» او «فجوة» في مسار تطورنا الثقافي ، بين أكثر تقاليدنا الفكرية أصالة ورسوخا ، ومستقبل العقل والضمير في مصر .

ولا بد من الإشارة هنا الى ان هذه المرحلة الاولى من الستينات - اي حتى منتصفها - قد عاصرت الى جانب «المواقف» الشجاعة للمثقفين الوطنيين والتقدميين ، ترسيخا وثقيتا وتعميقا لظواهر وأشكال وقيم فنية وجمالية جديدة ، ولدت حقا في الخمسينات ، ولكنها مدت جذورها في ارض الستينات . وقد كان اهم هذه الظواهر على الاطلاق المسرح والشعر . ان الاعمال المسرحية التي كتبها «الشبان» الجدد - أقصد الكهول بالطبع - في ذلك الوقت تجسد الانعطاف الحاسمة في تاريخ المسرح المصري بعد توفيق الحكيم . بل ان هذه الانعطاف قد جرت «الشيخ» الى حد ما . واذا كان فضل الخطوة الاولى يعود الى نعمان عاشور ، فان الظاهرة لم تكن فردية قط ، وانما كانت حركة جيل . اما الشعر الجديد الذي كان فضل الخطوة الاولى فيه لعبد الرحمن الشراوي ، ثم لعبد الصبور ، وأحمد عبد المعطي حجازي ، ونجيب سرور ، وكمال عمار ، وكامل ايوب ومجاهد عبد المنعم ، فقد تكامل وتطور وتبلور وتحدد في اصوات قليلة ولكنها غلبة ومؤثرة . وانسحب البساط نهائيا - على خشبة المسرح - من تلامذة الريحاني ، وجورج ابيض ، ويوسف وهبي ، واسماعيل يس ، وفي حقل الشعر من صالح جودت، ومحمود حسن اسماعيل ، وعزيز أباظة ، ومحمود غنيم ، والعوضي الوكيل ، وبقية مفتشي اللغة العربية بوزارة التربية والتعليم .

ولا بد هنا ايضا من ملاحظة انه قد «امكن» ظهور الوجه الآخر للثقافة المصرية في زمن القمع عن طريق الاجهزة «الرسمية» ذاتها في الصحف ، ودور النشر ومؤسسات المسرح والسينما وغيرها . . مما يؤكد مرة اخرى ان موقف ثورة يوليو من الثقافة لم يكن منسجما تماما مع مواقفها السياسية ، لم يكن مطابقا . وانما كانت هناك «ثغرات» نفذت منها امكانيات الصراع ، سواء باللامبالاة او بتركيب الرقابة او بالملاقات الشخصية ، او بالصراع داخل السلطة او بالخضوع احيانا لقانون السوق الرأسمالية بالعرض والطلب .

ولكن مما لا شك فيه هو أنه كانت مفارقة بين «الاعلام» الاميركي الناطق بالعربية في مصر ضد اليسار والثقافة والشيوعية ، وبين التحولات الاقتصادية والسياسية التي قادتها السلطة المصرية قبيل الانفصال وبعده مباشرة . وفي «المؤتمر الوطني للقوى الشعبية» عام ١٩٦٢ الذي حضره عبس الناصر جلساته بنفسه انكشف الصراع بين مختلف الاطراف ، ولعب كل فريق بكل ما

يملك من اوراق . كان جمال عبد الناصر يقود نضالا اليما وباسلا داخل اعلى مواقع السلطة ، مع اصدقاء العمر ورفاق السلاح . وكانت البرجوازية المصرية قد خذلتها بعد تأميم المصالح الاجنبية في الخمسينات ، وبعد انشاء « المؤسسة الاقتصادية » . راحت تهرب اموالها او تكدها « تحت البلاطة » وترفض المساهمة الايجابية في خطة التنمية . واناخذ عبد الناصر في لحظة تاريخية حاسمة الى جانب الشعب ومستقبل مصر ، واجرى في وقت واحد الجراحة الاقتصادية الدامية للفئات العليا من البرجوازية بتأميم عصب الانتاج ، والجراحة السياسية الدامية للانفراد والفئات التي رفضت التحول الاجتماعي الجديد ، والجراحة الفكرية بالميثاق الوطني .

وكان «الميثاق الوطني» هو ورقة العمل لمؤتمر القوى الشعبية ، فاذا بمشرات المثقفين اليمينيين يعلنون رفضهم للنسبة التمثيلية للعمال والفلاحين في المجالس التشريعية ، ويرفضون «الاشتراكية العلمية» شعارا حسم به عبد الناصر الصراع الدائر حول «الاشتراكية العربية» ، ويرفضون مشاركة العمال في الارباح وادارة المؤسسات . ويجملون رفضهم هذا في ما سمي حينذاك بتقرير لجنة المائة (٦٠) . اما الرئيس فقد اصدر الميثاق واعلن ميلاد الاتحاد الاشتراكي .

وافرج عن اليسار المصري قبيل منتصف عام ١٩٦٤ . لم يخرج اليسار كما دخل ، ولا كان المجتمع عند دخوله كما اصبح عليه عند خروجه . وسبق ان ذكرت ان ازمة اليسار مع النظام في اواخر الخمسينات تبلورت باقترابه من محطة التنظيم الموحد وبتركيزه على مسألة الديمقراطية . في منتصف الستينات انعكس الوضع ، فقد فتحت الفرق اليسارية وتمزقت اوصالها حتى جاء حل المنظمات الشيوعية اقرارا بواقع اكثر منه قرارا بقناعات . ذلك ان مسألة الديمقراطية لم تكن حلت بصيغة الاتحاد الاشتراكي، بل لعل التناقض ازداد حدة بين الاجراءات الاجتماعية المتقدمة والتي تستقطب من حولها جماهير شعبية واسعة وحرمان هذه الجماهير من المنبر السياسي المستقل . وهو الامر الذي اتاح على الصعيد الاقتصادي نموا متزايدا للشرائح الوارثة لامتيازات الطبقات القديمة ، سواء من العناصر التكنوقراطية او العناصر البيروقراطية مما دعاه البعض تجاوزا بالطبقة الجديدة (٦١) . وعلى الصعيد السياسي اباحت التعريفات القاصرة للعامل والفلاح والهيمنة العلوية حيزا كبيرا لاعداء العمال والفلاحين داخل التنظيم السياسي . وهي المسألة المحورية التي حاول عبد الناصر معالجتها بصراخه

٦٠ - ظهر هذا التقرير مطبوعا مرة واحدة فقط عام ١٩٦٢ بأمر من الدكتور مبد القادر حاتم، وما ان علمت رئاسة الجمهورية حتى سحبت النسخ المطبوعة ، ولم يعد يظهر قط منذ ذلك التاريخ في الوثائق الرسمية .

٦١ - راجع في هذا الصدد مقال عادل غنيم حول الطبقة الجديدة في مجلة «الطليعة» المصرية - فبراير ١٩٦٨ .

المستمر في وجه الطبقة الجديدة ، وإلحاحه الدؤوب على تكوين التنظيم
العلمي (١٣) .

وفي هذه الفترة بالضبط قال الرئيس ان هناك حزبا رجصيا منظما . وقد
تبدت ملامحه الثقافية على صفحات مجلات «الحكومة» اثناء ولاية الدكتور
عبد القادر حاتم على وزارة الثقافة ، اذ فاجأتنا هذه المجلات بحملة غريبة على
تقاليد مصر القومية تفرس بذور الفتنة الطائفية تحت ستار الهجوم على لويس
عوض تارة والشعراء «القرامرة» تارة أخرى . صدر بيان لجنة الشعر الشهير
- عن المجلس الاعلى للفنون والآداب - يتهم الشعراء الحديثين بأنهم يستخدمون
رموزا وثنية ضد التوحيد الاسلامي، وأنهم يحرضون الطبقات ضد بعضها البعض،
وأنهم شعوبيون (١٤) . وكتبت مجلة «الرسالة» مئات المقالات ضد القومية العربية
باعتبارها مؤامرة على الوحدة الاسلامية (١٥) ، وان العصر العثماني كان اكثر
العصور ازدهارا . وشاعت سرا وعلنا ، وبأموال الدولة ، كتب تحمل عناوين «معالم
على الطريق» و«جاهلية القرن العشرين» وكلها تدعو الى الدولة الدينية (١٥) .

ولم يكن مسموحا اليساريين والديمقراطيين والعلمانيين بالتصدي لهسته
الحملة الغريبة ، حتى اعلنت السلطة عن مؤامرة الاخوان المسلمين المسلحة في
صيف ١٩٦٥ والتي كانت تستهدف اغتيال عبد الناصر وصوف عديدة من المثقفين
الوطنيين . كذلك اعلنت السلطة عن اشتغال مصطفى امين بالتجسس لمصلحة
المخابرات الاميركية . حينذاك فحسب قامت «الاجهزة» بالاعتقالات الواسعة في
صوف اليمين المتطرف ومصادرة مؤلفاته وصحفه ، اي ان التصفية ظلت دائما
- بالنسبة لليمين - ادارية وفوقية ، ولم يتح للصراع الحربين تيارات الفكر
المصري المختلفة ان يأخذ مداه ، وان يخرج من الراديب المظلمة الى ضوء الشمس .
ولكن اسباب الصراع كانت قائمة ، باحتدام التناقضات الاجتماعية بمعد
اجراءات ٦٢ التقدمية . وقد كان ظهور مجلتي «الطلیعة» و«الكاتب» بردائهما
السياسي الجديد في مواجهة «الرسالة» و«الثقافة» وغيرها كليل بادارة الصراع
بين اليمين واليسار في الثقافة المصرية ، الا ان غالبية اليسار استطلت بحل
منظمتها ، ودخلت غالبية اليمين جحورها موقتا ، وتماطلت قوى الطبقة الجديدة،

٦٢ - راجع وثائق هذه النقطة التي جمعها د. ولغت السعيد في ملف عنوانه «اوراق ناصرية»،
صدرت عن دار الثقافة الجديدة بالقاهرة عام ١٩٧٥ .

٦٣ - راجع مقتطفات من البيان وتحليل له في مقال «المذكرة السوداء» لقالي فكري بكتوب
«ذكريات الجيل الضائع» صدر من وزارة الاعلام العراقية - بغداد ١٩٧١ (ص ٨٧ - ٩٤) .

٦٤ - كتب غالبيتها المحقق المعروف محمود شاكر وجمعها ببندك في كتاب «اباطيل واسمار» .

٦٥ - الكتاب الاول لسيد قطب من كبار قادة الاخوان المسلمين وقد اعد عام ١٩٦٥ والثاني
لشقيقه محمد قطب .

وتزايد اندفاعها لضرب الديمقراطية وتعميق الشرخ في البناء الاجتماعي .
كان البيت آيلا للسقوط ، ولكن اصحابه هياوا المناخ للعدو التريص في صمت
ان يتعجل ضربته في هزيمة ١٩٦٧ .

٤) كان رد الفعل التجريبي هو «المنهج» الغالب على العمل السياسي لثورة
يوليو ، حتى بعد ان صدر الخط الاستراتيجي في «الميثاق» - اذا لم ننس ان
صدوره والاجراءات التي صاحبتة كانت ايضا من قبيل رد الفعل على موقف
البرجوازية المصرية المتمتت ، وانفصام عرى الوحدة - لم يحظ هذا الخط
الاستراتيجي في الانتقال من المجال النظري الى ميادين العمل التطبيقي بالتخطيط
الموضوعي المستقل عن الثقة في بعض الرجال وبعض الاشكال السياسية ،
والتفاعل مع الاحداث الجارية بمنطق الاهداف المحددة لا بتقديم الوسائل على
الغايات .

لذلك رأينا مثلا كيف يتم الانفتاح - المحسوب - على اليسار الثقافي في
ظل هيمنة اقطاب اليمين على السلطة الثقافية المثلة في
وزارة الثقافة ومؤسساتها والمجلس الاعلى للفنون والآداب وجمعية الادباء . وهو
الامر الذي سمح عمليا بتسلل الفكر المعادي للثورة الى منابر الدولة .
ولم تكن الدولة «تستيقظ» من سباتها العميق الا حين يتعرض صدرها
لرصاصة في القلب ، حينئذ تبادر الى معالجة «النتائج» دون اية عناية بالمقدمات
الفكرية والسياق الاجتماعي . هكذا شنقوا وعذبوا واعتقلوا الاخوان المسلمين
وانتهى الامر . بينما كان «الهدف» من الاجراءات الاقتصادية في ٦٢ يتطلب
تعديلا جوهريا في بنى السلطة ومؤسساتها وتشريعاتها واساليبها ، كما كان
يتطلب حوارا سياسيا واسعا مع مختلف التيارات المناوئة لتغيرات المرحلة
الجديدة . ولكن التناقض بين الهدف والوسائل ، واعتماد منهج رد الفعل
التجريبي ، هو الذي اوجد «الثفرة» التي نفذت منها الضربة الصهيونية
الاستعمارية في ١٩٦٧ .

وهي الثفرة التي ناضل المثقفون الوطنيون التقدميون في التحذير من خطورتها
نضالا مريرا ، حتى ان بعضهم دخل السجون مرة اخرى عام ١٩٦٦ ولم يخرجوا
منها الا بعد الهزيمة .

ما هي الملامح الواقعية لهذه الثفرة ؟ ان اطارها العام ، كما ذكرنا مرارا ، هو
التناقض بين المحتوى الاجتماعي للاجراءات الوطنية التي اتخذها عبد الناصر في
مجال الاقتصاد والشكل السياسي . ولكن الاطار العام يتشكل من تفاصيل
وجزئيات . لنتناول بعضها على الصعيد الثقافي . والثقافة هي احد عناصر البنية
الفوقية للمجتمع ، اي انها تجسد مجموعة القيم والمبادئ والمثل التي افرزتها
- او في سبيل افرازها - (او هي بصدد تجاوزها) التكوينات الاقتصادية
والاجتماعية التحتية . ومع هذا ، فاننا نلاحظ ان رجلا مثل كمال الدين
حسين - المعروف جيدا بميله اليمينية المتطرفة - قد هيمن على وزارة التربية
 والتعليم ورئاسة المجلس الاعلى للفنون والآداب ، والسكرتارية العامة للاتحاد

القومي ، حوالي عشر سنوات من عمر التجربة الناصرية . كان أثره خلالها سلبيا مدمرا لآلحرق التقاليد الوطنية في الفكر المصري ، أذ هو الذي أشرف على «تطوير» برامج التعليم ، وهو الذي أشرف على «تشريع» الجوائز والمسابقات والمؤتمرات للمجلس الأعلى للفنون والآداب ، وهو الذي أشرف على «وضع» برامج الدعاية والاعلان للاشتراكية الديمقراطية التعاونية . . ونفسى هذه «النشاطات» كلها كان الرجل امينا مع نفسه ، حريصا على بث معتقداته في ثنابا المناهج وشروط الجوائز وأصول الدعاية . وهي المناهج والشروط والاصول التي أفرخت في ما بعد أفواجا من شباب محمد والاخوان المسلمين . لم يكن كمال الدين حسين انعكاسا صحيحا لتطورات الثورة خلال عشر سنوات ، ولكنه لم «يسقط» الا حين اعترض على دخول الجيش المصري اليمين (١١) ، ولم يتأكد سقوطه الا حين عرض عليه الاخوان المسلمون عام ٦٥ رئاسة الجمهورية اذا نجح الانقلاب ، فاعتذر شاكرا ولم يبلغ سلطات الامن . حينذاك فقط «اعتقلوه»! وظلت بصمات كمال الدين حسين على عقل الشعب المصري وروحه عشر سنوات اخرى . . فالاتصال بالاستراحة الملكية عدة شهور لا يمحو آثار «السلطة» على جيل كامل .

والدكتور عبد القادر حاتم نموذج آخر تربع فوق عرش السلطة الاعلامية والثقافية اكثر من عشر سنوات ، لم تكن مصر تراوح في مكانها بحركة «مهلك سر» وانما كانت تتطور احيانا خلال هذه الفترة من السلب الى الايجاب . واذا كان كمال الدين حسين في خاتمة المطاف «رجل عقيدة» ، فالدكتور حاتم لم يكن على علاقة طيبة بالمبادئ والعقائد . ولكنه حين كان يجيء كبديل لثروت عكاشة ، يتصور مباشرة ان المطلوب منه «ازالة» آثار العدوان اليساري على الثقافة والاعلام. لذلك يبادر بتغييرات قطعية في المؤسسات وباتي بعثة اليمين من عديمي المواهب. وحين يتغير بناء الهيكل ، تتغير فورا العبادات والطقوس . هكذا يصبح المطلوب في النشر «كتابة كل ست ساعات» ، وهكذا تولد في بطن واحدة - هي التلفزيون - عشر فرق مسرحية ، وهكذا يفتح القطاع العام في السينما خزائنه لاعانة القطاع الخاص . وهكذا تفضي «السياسة الثقافية» لرجل بلا عقيدة ، الى ازدهار اليمين بمختلف أشكاله وألوانه ومستوياته ، بدءا من «الرجال الاشداء» كرشاد

٦٦ - راجع كتاب «الصامتون يتكلمون» من اعداد الصحفي سامي جومر صدر من دار الكتب المصري الحديث الطبعة الأولى - القاهرة ١٩٧٥ (ص ٦١ و٦٢ و٨٥ و٨٦) ويراجع المصدر نفسه (ص ٦٥ الى ص ١٠٤) حول قصة اعتقال كمال الدين حسين ومداخلته - بالوثائق - مع عبد المنعم حوّل الاشتراكية والديمقراطية والاسلام . والكتاب مؤلف حصيصا للمجموع على عبد الناصر ، ولكنه من حيث لا يقصد كاتبه فقد أكد بالادلة ان كمال حسين كان ماديًا للشحولات الاجتماعية-رائيًا في ثقافة اسلامية ، وأنه خليفة أنفردا بالتمسك بالثقافة والتعليم كان يحقق «رغبة» فئسي

رشدي ، وعبد الرحمن بدوي ، وزكي نجيب محمود ، وأنيس منصور ، وإحسان عبد القدوس الذين ترفع أسهم بعضهم في النشر والترجمة والمرح والسينما والإذاعة والصحافة والتلفزيون إلى أرقام فلكية ، وانتهاء بالحوالات التي لا يسمع بأسمائها أحد . ثم يدخل الدكتور حاتم في «بيات شتوي» يقصر أو يطول ، ثم يظهر من جديد محمولا على الاكتاف ، كلما دعت الضرورة التاكتيكية العارضة إلى ذلك ولكن آثار الرجل - إحقاقا للحق وشهادة للتاريخ - لا تدخل معه في بيات شتوي ، وإنما هي تبقى من بعده حية شامخة في مئات «المصالح» التي تكونت بحضوره ولا تذهب بغيابه ، في مئات القوانين والتشريعات والنظم التي رسختها يده ولا يمكن اقتلاعها بزحمة قدميه ، وفي عشرات الألوف من الأعمال «الفنية» الرخيصة التي غزت القلوب والعقول والأخيلة بوسائلها السحرية .

والسيد يوسف السباعي ★ منذ عشرين عاما وهو سكرتير عموم الثقافة المصرية ، في نادي القصة ، وجمعية الأدباء ، والمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، ومجلة «الرسالة الجديدة» ، «آخر ساعة» ودار الهلال وأخيرا وزارة الثقافة ثم رئاسة مجلس إدارة مؤسسة «الأهرام» . وقد يفهم المرء - بتحفظات عديدة - أن يظل جمال عبد الناصر رئيسا للدولة في مصر ، لأنه قائد ثورة وليس مجرد رئيس ، ولكن أحدا لا يفهم في طول مصر وعرضها سر العبقريّة الاستثنائية التي يتميز بها يوسف السباعي عن المثقفين القليلي الحيلة من أمثال توفيق الحكيم ، ونجيب محفوظ ، ولويس عوض ، وسهير القلماوي ، ومحمد مندور ، وزكي نجيب محمود - ولن أذكر أسما يساريا واحدا - ما هو السر في أن يصبح السباعي رئيس الدولة الثقافية في مصر كل هذا الزمن ، هو وبطائنته الوشاة بقصب الرجعية وعصب الأموات (رحمهم الله عزيز أباطة ، علي أحمد باكثير ، عبد الحليم عبد الله ، أمين يوسف غراب ، عبد الحميد جودة السحار ، عبد العطي جلال ، صالح جودت) يضاف إليهم إبراهيم الورداني ، وعبد العزيز الدسوقي . هل يمكن أن تكون «الواجهة» المضادة بالنيون الذهبي في ظل الثورة هي هذه الأشياء التي أدركها الموت من قبل أن تموت ؟ ولكن المظلة السباعية بقيت - من موقع السلطة - تقيهم بغيرات العالم الحي من حرارة الصيف وأمطار الشتاء . غير أن مشهد الهياكل العظمية بين الأحياء لا يشابه الدمى المتحركة تضحك الأطفال ، أنها تدعو الكبار لهذا السؤال الفاجع : أيمن أن تكون صورة يوسف السباعي على أحد وجهي العملة (الوجه الثقافي) ، وأن تكون صورة جمال عبد الناصر على الوجه الآخر من ذات العملة (الوجه السياسي) . وفي أي سوق يتداولون هذه العملة المزودة ، ومن زيفها وباركها ، وماذا كانت حصيلتها الختامية بالربح والخسارة ؟

هذه بالطبع مجرد أمثلة على التناقض الأساوي الفادح الثمن الذي عاشته أجواء الثقافة المصرية قبل الهزيمة وبعدها ، لا يخفف من وطأها مجيء الرجال

(★) القتل في قبرص عام ١٩٧٨ بعد أقل من ثلاثة أشهر على مرافقته للرئيس السادات نسي

زيارة القدس المحتلة ١٩ / نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٧٧) .

الضعاف بين الحين والآخر كثرت مكاشة ، وسليمان حزين ، وبدر الدين ابو غازي على قمة وزارة الثقافة ، ويزيد اللوحة سوادا المجهى التلق والمهزول لرجال من امثال محمود العالم ، وعلي الراعي ، وسعد كامل ، وعبد العظيم انيس ، وعبد الرازق حسن ، على رأس المؤسسات الثقافية في المسرح والنشر والثقافة الجماهيرية والسينما (١٧) . ويضيف الى اللوحة لهيبا الحضور التكتيكي لرجل كخالد محيي الدين على رأس أخبار اليوم (١٨) . كان هؤلاء جميعا يجيئون ويذهبون كمناديين الصحف ، كانوا يجسدون الصراع العلوي ، أما الحياة الروحية لجماهير الشعب فظلت نهبا لمضاعفات التناقض الجوهري في صلب النظام بين التطورات الاقتصادية والاجتماعية والشكل السياسي .

والحق ان هذا الشكل من احدى الزوايا ، كان احد عناصر «المضمون» . فالشعرة الرفيعة بين ان يكون القطاع العام اساسا ماديا لتحول اشتراكي قسادم وان يكون «رسمالية دولة» هذه الشعرة تكمن في الاسلوب السياسي اكثر منها في الاجراء الاقتصادي والادارة البيروقراطية والتنفيذ التكنولوجي . ذلك ان قرارات ٦٢ التقدمية تستهدف - افتراضا - مساعدة الشعب العامل ، وكان لا بد للميثاق الوطني ان يتبع للجماهير التي استقطبتها الاجراءات نظريا ، سياجيا سياسيا تحمي بها هذه القرارات لحظة التنفيذ ولحظات التطوير بالرقابة الديمقراطية الواسعة النطاق . أما الصيغة التنظيمية التي اقترحها الميثاق - وهي الاتحاد الاشتراكي - فكانت ابقاء متعتنا لفترة التنظيم الواحد التي اخفقت في «هيئة التحرير» و«الاتحاد القومي» بالرغم من احتمالها على نسبة ٥٠ بالمئة على الاقل للعمال والفلاحين . ان جوهر التحالف الوطني هو التنظيم المستقل لمتخلف الطبقات الوطنية ، ولن يكون التحالف بأية حال حاصل جمع الافراد كما حدث . وهو الامر الذي لم يسمح للقطاع العام ان يكون بداية القاعدة المادية للانتقال الى الاشتراكية ، بل اتاح لكبار الفنيين والمديرين (عسكريين ومدنيين) ان يشكلوا ما سمي «بالطبقة الجديدة» المستفيدة اساسا من اسلوب التأميم ووسائله .

وربما كان اندح اشكال التناقض بين الشكل والمضمون في البناء السياسي هو «التشريع» وقد اثر تأثيرا سلبيا مباشرا في الحركة الاجتماعية ، وعلى الحياة الثقافية على نحو خاص . لا لان القانون هو احد عناصر البناء الفوقي للمجتمع فحسب ، وبالتالي كان لا بد لهذا العنصر ان يتسق مع بقية العناصر الاقتصادية

٦٧ - جميعهم من الوجوه الوطنية التقدمية الديمقراطية للمثقفين المصريين .

٦٨ - من ابرز اعضاء مجلس قيادة الثورة : وطني يساري ، استقال من المجلس عام ١٩٥٤ ثم لعب دورا هاما اثناء وجوده في المنفى الاختياري في مقد صفقة الاسلحة الشهيرة مع الاتحاد السوفياتي في تشيكوسلوفاكيا ، ثم عاد ليؤسس جريدة «المساء» التقدمية عام ١٩٥٦ وأقيل منها عام ١٩٥٩ ، وظل بعدئذ رئيسا لفرع مجلس السلام العالمي في مصر ، ثم اولده الرئيس عبد الناصر لرئاسة «أخبار اليوم» عام ١٩٦٥ .

والاجتماعية الجديدة ، وانما لاننا ورننا - على سبيل المثال - قوانين الحريات من عهود الظلام الملكية ، وبالذات من عهد اسماعيل صدقي باشا . وقد بقيت هذه القوانين المعادية للشعب ولحركة الفكر الوطني ، تقذف بالآلاف المثقفين الى غياهب السجون والمعتقلات في ظل الثورة ، وتمنع رسميا اية افكار تقدمية من الزواج والديوع والانتشار .

وكانت تلك بداية ما سمي حينذاك بأزمة المثقفين التي عولجت إبان الستينات عبر ثلاث وثائق رئيسية: الاولى هي تقرير لجنة المائة ، وقد سبق ان اشرت اليه، وهو تقرير الذين تحفظوا في المؤتمر الوطني للقوى الشعبية على كافة المكاسب التي اقترحها الميثاق للعمال والفلاحين على الاصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية . والوثيقة الثانية كانت مقالات هيكل التي جمعها في كتاب عنوانه «أزمة المثقفين» (٦١) . وهو يبرر موقفا يتصور انه «الوسط» بين اليمين واليسار ، فهو يهدد ويؤيد الاجراءات الاقتصادية الجديدة ، ولكنه ينظر ويوصل لفكرة التنظيم السياسي الواحد ، الجامع المانع . وهو تاصيل يعتمد على الوقائع الجزئية ولا يما كثيرا بالفكر المبدئي لمسالة الديمقراطية ، فاذا كانت غالبية الاحزاب العلنية رفضت غداة الثورة قانون الإصلاح الزراعي ، فان ذلك لا يتطلب تأميم الديمقراطية والصراع الطبقي ولا يستتبعه الفاء مبدأ الحرية من القاموس السياسي . كما ان «الفراغ الخيف» قبيل الثورة بمعنى تشتت التنظيمات القادرة على التغيير وتفتتها في ظل الدكتاتورية المقنعة للعهد الملكي لا يمكن ترجمته في ظل الثورة بتحويل الفئات الى ذرات في الهواء ، وجمع الشتات في جيتو السجون والمعتقلات او الدوبان في اجهزة الدولة وتنظيماتها . ثم يحاول هيكل عملية التاصيل من زاوية اخرى ، هي المقارنة بين الوضع الحزبي البرلماني في الغرب ، ونظام الحزب الواحد في الشرق ، ويستنتج اننا لا نرضى بهذا ولا بذلك، بعد رصده لعيوب الليبرالية الغربية وتسجيله لخطايا الحزب الواحد . وقد كانت هذه الافكار وربما لا تزال هي السياج النظري لفكرة «الطريق الخاص» بنا وما تفرع عنه من تهويمات حول «الانثاق من واقعنا» ، سواء ارتدت هذه الافكار ثيابا دينية خالصة او ثيابا قومية خالصة «الاشتراكية الاسلامية والاشتراكية العربية» ، ولكنها في خاتمة المطاف تؤدي موضوعيا - اراد صاحبها او لم يرد - الى شكل نازي في الحكم يتناقض - موضوعيا ايضا - مع الفكر الاجتماعي الذي يشر به ، ولكنه يلبي الى حد كبير طموحات الطبقة المتوسطة الاقتصادية في ذلك الوقت ، حتى وان عاملها سياسيا - كطفل - بالضرب احيانا (٧٠) .

٦١ - الطبعة الاولى والوحيدة صدرت في لبنان عام ١٩٦١ (لا ذكر لاسم الناشر) .
٧٠ - في الفكر المصري تصل هذه الدعوة الى ما يشبه البلورة الكاملة في كتاب د. مصمت سيف الدولة «الطريق الى الاشتراكية العربية» - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٦٨ .

ان كتاب هيكـل «ازمة المثقفين» الذي صدر عام ٦١ هو الوثيقة الفكرية الرئيسية بعد كتاب عبد الناصر «فلسفة الثورة» الذي صدر عام ١٩٥٢ قبيل صدور «الميثاق الوطني» عام ١٩٦٢ . انه الوثيقة الرئيسية للنظام الذي بدأ تحولا اجتماعيا في المضمون ، ولكنه كان شديد الحاجة الى الشكل الذي ولد معه وظل مستمرا حوالي ربع قرن . فاهميته لا تصدر عن ان هيكـل مؤلفه وانما لكونه يعبر عن تفكـك النظام . والكتاب ناقش معظم المسائل الاجتماعية والسياسية المطروحة، ولم يكن عنوانه دقيقا الا بمقدار الإيحاء بأن المثقفين السلفيين كانوا ضد الشيوعية بطبيعة انتمائهم الطبقي ، وأن المثقفين التقدميين كان موقفهم سلبيا ، وأن قيادة ٢٣ يوليو كانت على صواب مطلق بين هؤلاء وأولئك . ومن ناحية أخرى فالكتاب دعوة الى المثقفين بالانضواء تحت لواء النظام وفكره . بعد هذا الإيحاء لا علاقة للكتاب بأزمة المثقفين ، وانما بأزمة المجتمع ، بإعلاجها بمنطق ما سمي حينذاك بالطريق الثالث حيث يساوي بين المسكرين والمالين ونظاميهما وينادي بتدوين الصراع الطبقي عن طريق «التحالف الوطني» بين جماهير الشعب في تنظيم سياسي واحد تقوده السلطة (٧١) . وفي هذا الصدد كان هيكـل هو الذي «بادر» بتعريف الفلاح بأنه «هو الذي يعيش على الأرض سواء كان مالكا لها او مستأجرا» (ص ١١٤) وتعريف العامل بأنه «كل من يتقاضى اجرا على عمله مهما كانت مؤهلاته العلمية ومهما كبر أجره او صغر» (ص ١١٥) وهو التعريف الذي سمح عمليا على الصعيد الاقتصادي ، بنمو الطبقة الجديدة تحت راية الثرية ، وعلى الصعيد السياسي باستيلائها على سلطة التنظيم الواحد . وكان هيكـل - في النهاية - صريحا حين أوجز دعوته الى «تطين» الرأسمالية المصرية بقوله : «والذين يفرغهم تدوين الفوارق بين الطبقات ، بغية الوصول الى مجتمع لا طبقات فيه ، والذين يخلطون خلطا بالشيوعية يجدر بهم ان يلقوا نظرة على المجتمع في دول اسكندنافيا لا بل على المجتمع البريطاني الان حيث توشك الطبقات ان تتلاشى في طبقة واحدة ، تشمل المجتمع كله وتضمه بجناحين من الكفاية والمعدل» (ص ١١٩) . هذا ما اراد النظام ان يقوله في الستينات على لسان هيكـل ، متخذاً موقفا وسطا بين «تقرير لجنة المائة» الذي يجيء على يمين الميثاق الوطني ، والفكر اليساري المصري باتجاهاته المختلفة . وبينما ادانت الاحداث التالية منذ منتصف الستينات الى نهايتها ، الفكر الاول والثاني ، فان ثقافة اليسار لم تكن هي التي

٧١ - من المعروف ان صحيفة «الاتحاد الاشتراكي» هي التي حكمت في ليبيا لبعض الوقت ولا زالت تحكم في السودان الى الآن . ولكن الامر اختلف في مصر ذاتها صاحبة التجربة الاولى مع هذه الصحيفة حيث تحول الاتحاد الاشتراكي الى منابر عام ١٩٧٥ ثم الى احزاب عام ١٩٧٦ .

سقطت في مؤامرة ٦٥ (٧٣) ولا هي التي هزمت عام ١٩٦٧ . وبالرغم من ان المنظمات الشيوعية كانت قد حلت نفسها في ذلك الوقت ، الا ان المثقفين الديموقراطيين واليساريين قدموا اعظم انتاجهم في تلك المرحلة .

هي من ناحية مرحلة ازدهار المسرح المصري الذي كتبه الحكيم ، ونعمسان عاشور ، والفريد فرج ، وعبد الرحمن الشراقوي ، ويوسف ادريس ، وسعد وهبه ، وميخائيل رومان ، وعلي سالم وغيرهم . ولا بد هنا من تأمل «الثيمة» التي استولت عليهم جميعا بدرجات متفاوتة ، وهي الثيمة القائلة بان ثمة سلطانا او اميرا او حاكما او وليا او زعيما ، طيبا وعاجزا ، حاضرا وغائبا ، قويا وضعيفا ، لان بطائنه او حاشيته او حكومته او مستشاريه يتخذونه واجهة محبوبة من الناس ، وهم قد تفرغوا لتشويه تعاليمه بقهر الشعب وتجويعه ، مما يئذر بسقوط مدو لاركان البيت وأهله جميعا . ويختلف كتاب المسرح المصري ومخرجوه من أمثال كرم مطاوع وسعد اردش في مواقفهم الفكرية من هذه الثيمة ، فبعضهم كتوفيق الحكيم ويوسف ادريس وعلي سالم ، يجهرون بالدعوة الليبرالية بدرجات متفاوتة بدءا من تغليب سيادة القانون عند الحكيم الى سيادة الفكر عند علي سالم ، الى سيادة الانسان عند يوسف ادريس . وبعضهم الآخر يعرجون الديموقراطية بالاشتراكية في مركب واحد ؛ كالفريد فرج ، وعبد الرحمن الشراقوي ، وميخائيل رومان . وبعضهم الاخير يعزف على نفس الوتر نغمات رجعية ثقيلة الوطأة كرشاد رشدي (٧٣) .

والملاحظ على المسرح المصري في هذه الاعمال انه كان شجاعا ومؤثرا ، واستطاع ان يستقطب الجماهير ، لا كمشاهدين ، وانما كمظاهرة حول منبر سياسي ، مما استدعى تدخل الدولة بطرق شتى اكثر من مرة . ولا شك ان الانجاز الباهر للمسرح في ذلك الوقت هو انه حقق طفرة نوعية في تركيبه الفني ، لم تنفصل قط عن اثره السياسي . ويدعو الى التأمل طويلا ان هذه الولادة الجديدة - رغم طابعها المساوي - قد واكبت اجماعا - على وجه

٧٢ - في صيف عام ١٩٦٥ تم القبض على مجموعات كبيرة من «الاخوان المسلمين» بتهمة محاولة قلب نظام الحكم بالقوة المسلحة ، وحكم على ثلاثة من قيادتهم بالاعدام ، وعلى كثير من الاخرين بالسجن مددا متفاوتة . كما قبض على السيد كمال الدين حسين احد اعضاء مجلس قيادة الثورة المتحل بتهمة انه علم ولم يبلغ ، ثم افرج عنه بعد شهور . كذلك قبض على الصحفي مصطفى امين بتهمة التخابر مع اجرة الامن الامريكية وادين محكوما بالسجن ١٥ عاما . وقد تم الافراج عن الجميع بين عامي ٧١ و١٩٧٢ .

٧٣ - راجع في هذه النقطة لغالي شكري فصل «الادب المصري والخامس من يونيو» بكتابه «تقائنا بين نم ولاء» - الطبعة الاولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٢ - (ص ٥١ - ٧٧) وكذلك فصل «اين الشعب لي مسرحنا الغائب» من كتابه «العتاة الجديدة» - الطبعة الاولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٧ - (ص ١٦٩ - ٢٠٦) .

التقريب - من المؤلفين والمخرجين في استلهام التراث العربي الاسلامي ، والتراث الشعبي المصري استلهما لا يتوقف عند حدود الديكور واللجوء الى المجاز والتشبيه . واذا كان الحكيم سبق نفسه في «السلطان الحائر» بعديد مبسّن المسرحيات التاريخية ، فان أعمال الفريد فرج ، وعبد الرحمن الشراوي من اليسار ، ورشاد رشدي من اليمين تستوقف النظر عند هذه الظاهرة اللافتة . وكان الشعر سابقا - من الناحية التاريخية - على المسرح في استيحاء التراث واستكناه كنوزه ورموزه واستنطاقها بالأم الحاضر وعذاباته . كان الركب الذي يضم عبد الصبور ، وحجازي ، ومحمد عفيفي مطر ، وأمل دنقل ، وصلاح جاهين ، وعبد الرحمن الابنودي ، وسيد حجاب وغيرهم ، مهرجانا تراثيا معاصرا ، يجدد بنية الشعر وزنا وموسيقى ، ويلتحف بالتراث العربي الاسلامي والتراث الشعبي المصري كسريان الدم في الشرايين (٧٤) .

.. فاذا اضفنا الى هؤلاء جميعا صرخة نجيب محفوظ في «ثرثرة فوق النيل» على لسان الحكيم المصري القديم ايبور ، تراءت لنا صورة «الفجيعة» ككابوس لم نستيقظ من هوله في حزيران ١٩٦٧ لانه لم يكن حلما .. كان واقعنا الوحيد .



٥) يبدو ان عام ١٩٦٥ كان إخطر سنوات الثورة المصرية ، ذلك انها كانت قد امطت كل ما لديها في الفكر والتطبيق ، واصبح لزاما عليها ان تتجاوز «عنق الرجاجة» قبل ان توشك على الاختناق ، بل ان انفجار المؤامرة اليمنية المسلحة في صيف ذلك العام كان مؤشرا خطيرا الى ان الرجعية المصرية تحاول ان تطفن المسيرة الوطنية من الداخل . وقد اشار عبد الناصر في ذلك الوقت الى ان حزبا رجعيا منظما يعمل في الخفاء والعلن (٧٥) . وكانت «الطبقة الجديدة» قد تكاملت هي الاخرى ، مما دعا الرئيس الى تحذيرها اكثر من مرة (٧٦) . هكذا كان المناخ السياسي داخليا في اقصى درجات التمهتة المضادة للثورة ، سواء من اليمين

٧٤ - راجع في هذه النقطة ، لقائي شكري ، فصل «اتجاه السهم لحركة شعرنا الحديث» بكتابه «شعرنا الحديث الى أين ؟» الطبعة الاولى - دار المعارف القاهرة - ١٩٦٨ (ص ٥٦ - ١٠١) وكذلك فصل «رؤيا البطولة في شعر المقاومة المصرية» بكتابه «ادب المقاومة» - الطبعة الاولى - دار المعارف القاهرة - ١٩٧٠ (ص ٢٥٢ - ٣٩٠) وايضا فصل «التراث والفن» بكتابه «التراث والثورة» - الطبعة الاولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٣ - (ص ٢٢٥ - ٣٣٠) .

٧٥ - راجع مجموعة خطب الرئيس عبد الناصر لعام ١٩٦٥ الصادر عن مصلحة الاستعلامات بالقاهرة .

٧٦ - المصدر السابق .

المتطرف او من اليمين المتجرثم في اجهزة الحكم . وكانت الرصاصة الاولى للمقاومة الفلسطينية في اول عام ١٩٦٥ قد اطلقت بداية مرحلة جديدة من مراحل الصراع العربي - الاسرائيلي ، مما دفع المخطط الاستعماري الصهيوني لان يعدل في تكتيكاته على النحو التالي : ان الثورة العربية تزداد خطرا ، سواء بمنجزاتها الاقتصادية والاجتماعية داخل الحدود المصرية والسورية ، او بظهور المقاومة الفلسطينية ، وهناك ثغرات حقيقية تعاني منها الثورة المصرية ، وما زالت المقاومة في المهد ، وإذن فالجدول الزمني لضربة قاصمة للظهر ، ينبغي ان تكون قيد الاعداد .

واستطاع عبد الناصر ان يصفي اليمين الرجعي المتطرف في صيف ٦٥ ، وعلى الصعيد الثقافي صودرت مجلاته ومؤلفاته ورموزه البشريسة . كذلك قامت المنظمات الشيوعية بحل نفسها ، وعلى الصعيد الثقافي صدرت مجلتنا «الكاتب» و«الطليعة» واصبح الاتحاد الاشتراكي وجهازه الطليعسي (السري) هما هاجس النظام وادائه الحزبية .

ولم يكن ذلك يعني انه قد امكن الوصول الى «الحل الوسط» النموذجي ، ذلك ان الصراع الاجتماعي المحتدم لم يدع لاحد فرصة النجاة بالوصول الى هذا الشاطئ الذهبي للأمان ... فالرجمية لم تلق رايها منذ جاء في بيان لجنة الشعر بالجلس الاعلى للفنون والآداب . ان مراجعة سريعة لكثير مما يسمى بالشعر الجديد لتكفي للدلالة على ان اصحابه واقعون تحت تأثيرات اذا حللناها وجدناها منافية لروح الثقافة الاسلامية العربية ، التي هي الروح المميزة لشخصيتنا الفنية على مدى العصور ، مما يجعل كتاباتهم مرفوضة حتى لو اخرجناها من دنيا الشعر لندخلها في عالم النشر الفني ، وذلك لانها تشيع في كياننا العضوي عنصرا غريبا يهدمه ولا يعمل على بنائه ونمائه . ومن ذلك ميلهم الشديد نحو الاستعانة في التعبير بعناصر يستمدونها من ديانات اخرى غير العقيدة الاسلامية ، بل ومما تأباه هذه العقيدة : كفكرة الخطيئة وفكرة الصلب وفكرة الخلاص . ذلك فضلا عما يستباحونه لانفسهم بالنسبة لكلمة (الإله) كأنما هي ما تزال عندهم كلمة بمعناها الوثني ، ولم تتخذ في الاسلام معنى خاصا يجب احترامه مهما كان السياق الذي ترد فيه» (٧٧) . وقد صدر هذا البيان فسي نوفمبر - تشرين الثاني عام ١٩٦٤ ونشرته مجلة «الثقافة» في ذلك الوقت جنبا الى جنب ، مع الحملة الهستيرية على صفحات شقيقتها «الرسالة» ضد مساهمات الشيخ محمود شاكر بالتيار المسيحي في الثقافة المصرية متخذاً من الدكتور لويس عوض هدفا مباشرا . تم اغلاق الرسالة والثقافة في صيف ١٩٦٥ ، وقام الرئيس عبد الناصر بإهدائه وسام الاستحقاق من الطبقة الاولى رمزا الى موقفه من هذه الحملة . وقد كان هذا أسلوب الرئيس منذ اهدى توفيق الحكيم قلادة

الجمهورية عام ١٩٥٧ ، وقال «لقد تأثرت برواية عودة الروح» موحيا بذلك انه لا يوافق على حملة احمد رشدي صالح ضد الحكيم على صفحات «الجمهورية» في ذلك الوقت . المهم انه رغم هذا كله ، لم تتوقف الرجعية الثقافية في مصر عن الهجوم . وكان مثيرا الى اقصى الحدود مشهد عزيز اباطه باشا ، وهو يلقي خطابه في عيد العلم حينذاك امام الرئيس فيقول حرفيا : «ان في الشرق العربي كله - وبلادنا جزء منه - جماعات كثيرة العدد ولكنها كثيرة المدد ، لعلها ترى ان الخير لا يقوم الا على انقراض هدم الجليل من ماثوراتنا ، ماثورات الامة العربية» و«عندي وعند جمهرة هذه الامة ، ان الفض من هذه الماثورات كبيرة من الكبائر، فكيف اذا كان هذا الماثور هو لغة القرآن الكريم» و«كيف اذا كان هذا الماثور هو اللغة التي لا تربط العرب جميعا الا روابطها ، ولا تلم شملهم الا وشائجها . هذه الجماعات في صفاء ووضوح تقذف العامة على الفصحى بحجة التطوير» واخيرا: «ولكن الذي أجهد ان انقله من ذمنا الى ذمتك يا سيدي الرئيس هو ان التطوير غير التدمير ، وان حماية مقدساتنا هي اكرم على الله وعليك وعلى الناس مسن حماية حرية الهدم باسم حرية التفسير وحرية التعبير» (٧٨) .

كان واضحا ان الرجعية منذ قليل - على صفحات الرسالة طيلة عامي ٦٤ و٦٥ - تهاجم القومية العربية باعتبارها مؤامرة استعمارية على الوحدة الاسلامية، قائلة ان الامبراطورية العثمانية هي ازهى غصن المسلمين ، اما الان فراحت تدغدغ حواس الملايين بالتركيز على الدين واللغة . حينئذ كتب احمد بهاء الدين نسي افتتاحية «المصور» (بتاريخ ٢٤-١٢-١٩٦٥) ما نصه : «ماذا نفعل وفي حياتنا الادبية والفنية بالفعل من كانوا دائما عونا للاستعمار والعرش وخصوما للشعب ؟ استخدام اللغة العامة عندهم كفر ، اما ما كان من تجويع الشعب وإرهاقه ، ونسق الحكام وفجورهم ، وإبقاء الامة في رتبة التخلف فهو في عرفهم لا يتعارض مع الايمان الصحيح (ما حيلتنا وأجهزة في الدولة كثيرة لا تجميعهم فحسب ، بل تضمهم بكل ما يعتل في أنفسهم من مرارة حيث يتمكنون من خنق انفاس المحاولات الجديدة ، وشن الحروب غير البريئة عليها» .

وقد كان احمد بهاء الدين هو الذي وضع القضية في موضعها الصحيح ، ذلك ان الحوار «الفني والعلمي» الواسع بين الاطراف المتصارعة منذ بيان لجنة الشعر ، كاد ان يتحول في احدى اللحظات الى سفسطة بيزنطية . . فالمفارقة كانت واضحة بين شعر الشراوي وعبد الصبور وحجازي وغيرهم ممن يرفعون علم الثورة والعروبة والاشتراكية ، وبين شعر اباطه وجودت ، ونثر الورداني والسباعي وغيرهم ممن يستهدفون احتواء الثورة لضربها من الداخل . كان بهاء هو الذي كشف المستور ، فقال : ان الباشاوات القدامى والجدد يراوغون التحول

الاجتماعي ، وينصبون للمسيرة الثورية شبالك الغواية والتهديد ، متخفين وراء الادب والفن ... فما ان صدرت نشرة «الاشتراكي» عن الامانة العامة للدعوة والفكر بالاتحاد الاشتراكي وفيها «دستور» عنوانه «نحو وحدة فكرية للمثقفين» (١٣-١١-١٩٦٥) حتى كان الرد جاهزا في الخطاب الرسمي لتعزيز اباطة ومقالات جريدة «الاخبار» . كان الدستور يقول انه «ينبغي ان ندخل في الاعتبار ان الاعلام بين الفنانين قبل قيام الاشتراكية كانوا دائما انسانيين ، بمعنى انهم عبروا عن زمانهم ومكانهم ، ثم ارتفعوا عن حدود الزمان والمكان» وانه يتعين على الاشتراكيين ان يؤكدوا في وضوح «ضرورة الالتحام العضوي بين الشكل والمضمون في العمل الفني الواحد ، ويلحوا على ان العمل الفني الخالي من الجودة الفنية ، لا يمكن ان يعد عملا فنيا مهما كان تقدما من الناحية السياسية» . ولا شك ان هذه الكلمات - في جو صحي - يمكن ان تستقطب جمهرة المثقفين الحقيقيين ، ولكنها اثارت في ذلك الوقت زوبعة هائلة عبرت عن نفسها - بالعنف - في انتخابات نادي القصة الذي يراسه تشريفا الدكتور طه حسين ، ويرأسه عمليا يوسف السباعي .

كان الصراع في اعلى ذراه . ومن التقاليد المعريقة في حياة مصر الثقافية ان يقد اليها الادباء العرب من المشرق والمغرب . ومنذ عام ١٩٥٦ كانت مصر وطننا لعبد الوهاب البياتي ، وكاظم جواد ، وغائب طعمة فرمان ، ومحمد الفيتوري ، وتاج السر الحسن ، وجيلي عبد الرحمن ، وغيرهم من الشعراء والكتاب العرب . وقد كان لهؤلاء ورفاقهم من المناضلين السياسيين القادمين من المغرب وتونس والجزائر وسورية والعراق واليمن والسعودية فضل كونهم «الجسر» الذي تفاعلت فوقه الثقافة العربية والفكر العربي والثورة العربية في ظل عبد الناصر . وكما انه كان للثقافة المصرية اثر كبير في مسار الثقافة العربية قبل ثورة يوليو باكثر من نصف قرن ، فانه كانت للثقافة العربية من مختلف اصولها اثر كبير في تطور الثقافة المصرية ، وخاصة فيما يتصل بقضية العروبة وقضية فلسطين على صعيد الفكر السياسي ، وقضية الشعر على صعيد الادب والفن . وكان للشعر العراقي على نحو خاص صوته المؤثر في شعرنا «الجديد» من زاوية المصطلح الموسيقي ، ولكن الشعر العربي الحديث عموما كان له صوته المؤثر في شعرنا «الجديد» من زاوية الفكر . هكذا كانت القاهرة «عكاظا» (٧٩) من نوع جديد . فالحرية ، والوحدة القومية ، والثورة الاشتراكية هي المحور الغالب الذي استقطب هموم الشعراء «الشباب» وقتئذ . وكان عبد الوهاب البياتي قادما من موسكو عام ٦٥ ، واختار الإقامة الموقتة في مصر . وقد ذهب معنا الى نادي القصة لمشاهدة الانتخابات . ونجاة يرار صالح جودت وابراهيم الورداني بأن كل من ليس مصريا عليه الخروج فوراً . ولو انه قال «كل من ليس عضوا» لهان الامر . ولكن «عروبة» جودت

و«اسلامه» دفعاه الى هذا المنزلق . ووقف لطفي الخولي من مكانه رافعا صوته «ان البياتي هنا ضيف على السيد رئيس الجمهورية والشعب المصري» . وعندئذ ارتفعت اصوات الورداني وعبد العزيز والدسوقي ، وامين يوسف غراب بصيحات «انها مؤامرة يسارية على نادي القصة» فارتفعت من جهة اخرى اصوات : يوسف ادريس ، واحمد عباس صالح ، ونعمان عاشور ؛ وارتفعت الكراسي في الهواء، وانحاز يوسف السباعي الى «رفاقه» ، وانسحب الكتاب الوطنيون من القاعة . وفي مكتب الدكتور لويس عوض «بالاهرام» تحررت «مذكرة» الى الدكتور طه حسين يسحب فيها المجتمعون ثقتهم من يوسف السباعي .

كان هذا هو الاحتكاك المباشر بين اليسار واليمين في الثقافة المصرية ، وكاد يصل عن طريق التشابك بالابدي من مرحلة المجاز والتشبيه الى مرحلة الفعل والعمل . على اية حال كان اليسار - معظم اليسار - قد تثبت بالمظلمة الناصرية ، سواء في منابر الصحفية (الطلیمة - الكاتب - الجمهورية - المصور)، او في مستويات الاتحاد الاشتراكي المختلفة ، او في التنظيم الطليعي . وكانت «الطلیمة» اكثر التزاما بالمنهج الماركسي ، بينما كانت «الكاتب» اقرب الى الجبهة المتعددة الاتجاهات الوطنية والتقدمية ، واكثر اقترابا من المشكلات القومية والقضايا العربية .

وفي ظل ولاية ثروت عكاشة الثانية على وزارة الثقافة عرفت مؤسساتها بعض الرجال القادرين كمحمود العالم ، وعلي الراعي ، وسعد كامل، وعبد العظيم انيس ، وحسن فؤاد . وقد استطاعوا ابان فترة قصيرة ان يسهموا في البناء الوطني للثقافة المصرية عن طريق المسرح والسينما، والنشر ، والثقافة الجماهيرية، والفنون التشكيلية . ولكن بقاء الهياكل الاساسية لهذه المؤسسات تسبب احيانا كثيرة في قصورها وانعدام قدرتها على تلبية طموحات هؤلاء الرجال (٨٠) .

وقد كان المسرح المصري بالذات ساحة رئيسية للصراع ، واتجه في غالبته الى التاريخ والفولكلور يلتبس فيه مخرجا من الرقابة ، او هو يعيد صياغة التراث العربي الاسلامي والتراث الشعبي او هو يجنح الى التجريد .. وربما كان يوسف ادريس هو بداية التجريد في المسرح المصري منذ كتب «الغرافير» عام ٦٤ الى ان مثلت له «المهزلة الارضية» ، وهو في الاولى يكاد يقول ، ان مجتمع السيادة والعبودية لا يزول ، وفي الثانية يكاد يقول : انه ليست هناك حقيقة واحدة في هذا العالم .

٨٠ - راجع تفصيلا لهذه النقطة في فصل «ميد الناصر والثقوفون» من كتاب غالي شكري «مذكرات ثقافة تحتضر» - دار الطليمة - الطبعة الاولى - بيروت ١٩٧٠ (ص ٣٦٩ - ٤٢٢) وكذلك فصل «الديموقراطية والثقافة وحركة ٢٣ يوليو» من كتابه «ثقافتنا بين نعم ولا» - دار الطليمة - الطبعة الاولى - بيروت ١٩٧٢ (ص ١٦ - ٥٠) .

وإذا كانت «السلطان الحائر» و«الدخان» و«حلاق بغداد» للحكيم 'ورومان وفرج' ، قد ناقشت هذه المسرحيات جميعها في بداية الستينات قضية الديوقراطية من مواقع متباينة ، فإن امتزاج الديوقراطية بالعدل الاجتماعي كان هو المحور شبه الموحد للمسرح «اليساري» منذ عام ١٩٦٥ ، وربما كانت مسرحية «سكة السلامة» لسعد الدين وهبة هي أولى الأعمال التي وضعت ما يسمى بالطبقة الجديدة على مسرحية المسرح ، ففيها يختار الكاتب بعض النماذج التي تشير بوضوح الى انتمائها الاجتماعي ، وهو الانتماء الطافح بالثور على جسد المجتمع الجديد ، يفضح المؤلف اساليبها وغاياتها ، وهي اساليب منحطة كالرشوة والدعارة والاختلاس ، وهي غايات تسد الطريق على تطور الثورة . يحجزهم سعد وهبة بين طريقين حين يتوقف بهم الاوتوبيس فجأة ، وحين يهبط عليهم من السماء سائق سيارة يمكنه ان يأخذ منهم واحدا فقط ، فيتهالك الجميع على مقعد النجاة ، ويعترفون له بأصلهم وفصلهم . وقد استكمل الكاتب فكرته في مسرحيته التالية «بر السلم» حيث يظل رب البيت غائبا طول الوقت عاجزا عن العمل ، بينما أفراد الأسرة جميعا - كما هو الحال في «المزلة الأرضية» - لإدريس - يربدون قتل بعضهم وسرقة بعضهم . وقد مثلت هذه المسرحية عام ١٩٦٦ وهو الموسم ذاته الذي مثلت فيه «الفتى مهران» لسعد الرحمن الشرقاوي . وفيها يستعير المؤلف العصر الملوكي ، ويبحث الى الوجود النفسي احدى حلقات المقاومة الفلاحية في ذلك الوقت ، حيث يظهر الفتى مهران صالحا:

قل له ايها السلطان فلتحرص على موثقنا

من حلفنا

ان في هذا سلاما للوطن

وأمانا لك من قبل سواك

قل له : لا ترسل الجيش لكي يفتح سوق السند للتجار

إحذر ، فالخطر جائم بالباب

قل له : ان عمالك قد طاردوا الصدق من القلب

فما عاد لسان ينطق بسوى الكذب

وقد استكمل الشرقاوي هذه المعاني الواضحة في روايته «الفلاح» التي كتب معظم فصولها قبل هزيمة ١٩٦٧ ، وهي وثيقة سياسية أكثر منها عملا فنيا . وعلى الجبهة الأخرى كان رشاد رشدي في مسرحيته «انفرج يا سلام» ، وأحمد سعيد في مسرحية «الشبعاتين» يردان على المسرح الوطني في ثياب رمزية ايضا ولكنها شغافة لا تستر عورة . تدور «الشبعاتين» في بغداد ابام غزو التتار، وبطلها شحاذ خفيف الظل - امين هنيدي - يفتح علينا الستار وهو يخاطب ابنته : «أنا يا روح امك ، عايز العالم دي كلها تبقى زبي شحاتين» . وحين يتولى الشحاذ السلطة يجعل من الامارة بيتا كبيرا للدعارة ، فيصدر قرارا سلطانيا يقول:

«يا رفاق .. يا رفيقات .. احنا وكلناكم وشرناكم وفرقتناكم .. مش فاضل غير حاجة واحدة بس .. النسوان الحلوين الطممين» ويأمر باعداد كشف بأسماء الرجال والنساء لتمر كل امرأة على كل رجل «اظن بالشكل ده بقى ضمنا عدالة التوزيع .. عدالة الهنك والرنك» . لذلك فان الخلاص من السردار الحاكم الباطش لا يتم بحكيم الزمان - ويدل عليه اسمه - وانما بالقائد العسكري عماد الدين، ويدل عليه اسمه ايضا . هكذا كانت «مشرقية» احمد سعيد منشورا دعائيا صريحا للثورة المضادة ، إستخدم فيها احط اساليب النازيين والفاشست والاميركيين ضد اليسار عموما ، وثورة يوليو خصوصا ، لم يكن في هذه الاستنشآت القدرة معبرا عن رأي ، بل محرضا على انقلاب . ومع ذلك فهو الذي كان يقود «صوت العرب من القاهرة» ! اما رشاد رشدي ، ففي مسرحيته «اتفرج يا سلام» يعود بنا الى العصر التركي المملوكي إبان القرن الثامن عشر حيث يحكم الوالي بالحديد والنار «ومع ذلك ما الوالي يمر حتى تحنو له الرؤوس كأنه نبي من الانبياء» .

وفي هذا الوقت تماما صدرت القصيدة الدرامية الطويلة لصالح عبد الصبور «مأساة الحلاج» ، استوحى فيها الشاعر سيرة الحلاج ومأساته بين الكلمة والفعل . ولم تمر هذه الاعمال وغيرها ببساطة ويسر ، سواء من مقص الرقيب ، او رأي الناقد ، او موقف الجمهور . ولكن المثير للاسف ان بعض النقاد «اليساري» قد اتخذ مواقف خاطئة بالزيادة او المناقصة ، حتى انزلق اكثر من مرة في تناوله لمسرحيات تقدمية الى منحدر استعداد السلطة .. وكانت هذه النتيجة رمزا مبسطا للضياع الذي ألم بالحركة اليسارية المصرية بعد حل منظماتها ، فقد أصبحت السلطة هي الحائط الذي يستند عليه البعض حين ينتقد «الفتى مهرا» للشرقاوي، او «بئر السلم» لسعد وهبة .. ولكن الجمهور هو الذي انقلد المسرح الوطني التقدمي من مخالب البيروقراطية وأنياب الانتهازية . وقد كان نجيب محفوظ ينشر رواياته «الشحاذ - ثرثرة فوق النيل - ميرamar» في «الاهرام» أولا ، ثم أعاد نشرها في كتب بين ٦٥ و ١٩٦٧ . وهو يعالج في «الشحاذ» أزمة المنتمي الى الثورة (٨١) ، وهي نفسها القضية التي عالجها في «ميرamar» ، اما في «ثرثرة فوق النيل» فهو يخاطب فرعون على لسان الحكيم المصري القديم ايبور قائلا :

«ان ندماءك قد كذبوا عليك
هذه سنوات حرب ولاء
ما هذا الذي حدث في مصر ؟

٨١ - راجع ، لغالي شكري ، فصل «المنتمي في ارض الهويمة» بكتابه «المنتمي - دراسة في ادب نجيب محفوظ» - الطبعة الثانية - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٩ (ص ٢٥٣ - ٤٥١) .

ان النيل لا يزال يأتي بفيضاته
ان من لا يملك أضحي من الاثرياء
يا ليتني رفعت صوتي في ذلك الوقت
لديك الحكمة والبصيرة والعدالة
ولكنك تترك الفساد يُنهش البلاد
أنظر كيف تمتن أوامرك
وهل لك ان تأمر حتى يأتيك من يحدثك بالحقيقة» .

وقد كان الشرفاوي ومحفوظ وحدهما اللذان ركزا على أن وحشا جائئا على الحدود ينتظر اللحظة التي ينقض فيها على الوطن ليأتي عليه من الثغرات التي فتحتها في جداره الصلب بعض ابنائه . ولكن الشباب الجديد أيضا كان يبصر الخطر من ثقب الباب ، فيقول محمد إبراهيم أبو سنه في قصيدته «غزة مدينتنا» التي نشرت عام ١٩٦٦ :

«حين تعلمنا ان نتقن ادوارا عدة
في فصل واحد ،
حين اقمنا من انفسنا إلهة أخرى
وعبدنا إلهة شوهاء ،
حين أجبننا الفرقى بالضحكات
حين جلسنا نصخب في أعراس الجن ،
حين أجاب الواحد منا :
ما دمت بخير فليغرق هذا العالم طوفان
كنا نحن الاعداء
كنا نحن غزاة مدينتنا» .

وكان صنع الله إبراهيم في روايته «تلك الرائحة» واحدا من أبناء هذا الجيل الذي بدأ مسيرته عشية الهزيمة في حزيران ، حيث قدم لنا شريحة من الماضي تحذر الحاضر وتنشد المستقبل ، فبطله سجين أفرج عنه حديثا ، صفيت روحه وبقي جسده لا يحتاج الا الى المرأة والأكلة الشهية . وظل الصراع محتدما بين البعين واليسار ، بين الثورة والثورة المضادة ، بين الطبقة الجديدة والمجتمع ، بين الشكل والمضمون في البناء السياسي ، بين القديم والجديد في صراع الاجيال ، حتى استيقظ الجميع يوم الهول العظيم في الخامس من يونيو ١٩٦٧ ، واذا بالثقافة المصرية طيلة الستينات كانت الشهادة الحية على السقوط والنبوءة الفاجعة بالهزيمة .



٦) كان الائتلاف الجماهيري الواسع حول «شخص» جمال عبد الناصر مساء التاسع من حزيران ١٩٦٧ تأكيداً عملياً من أرض الواقع الحي لصحة المقولة الفنية التي سادت مصر قبل الهزيمة ، فقد اجمع الشعب المصري - طبقاته الوطنية والتقدمية بتعبير أدق - كإجماع الثقافة المصرية قبل ذلك على ان القائد «وحده» هو الجدير بالتأييد ، والتحذير ممن يحيطونه كاسوار حول المعصم . وقد كانت النبوءة الفنية للادب المصري السابق على الهزيمة شاهداً نافذ البصرة على ما وقع بعد هذا التاريخ . ولكن تحقق النبوءة جاء تأييداً ونفياً للثقافة التي جسدها ، فالتأييد الشعبي التاريخي لقائد الثورة دون غيره من وجوه النظام ، لم يكن قط تأييداً سلبياً . وانما كان حرصاً يشبه العجزة ، على كل ما يرمز اليه عبد الناصر من منجزات الماضي ، وإشارة استثنائية بلغت أقصى درجات الاستثناء - في عتوة الانطلاقة وحجمها وشجاعتها - الى حتمية «التغيير» المطلوب لكثير من الاسس والاجهزة والرجال والتشريعات التي مالت بالمسيرة منذ عام ١٩٦٥ . وقد كان واضحاً من سلوك الاتحاد الاشتراكي الذي قامت بعض مكاتبه التنفيذية - فور انتهاء الرئيس من خطابه - بنزع صور عبد الناصر وتعليق صورة زكريا محيي الدين ، ان الثورة المضادة جاهزة خلف التاريس ، بينما الشعب في الشوارع يطالب بثورة جديدة لا تتجاوز نتائج الهزيمة وانما اسبابها الدفينة .

كان هذا المشهد الاسطوري يكاد يكون الاستجابة والتحدي للثقافة المصرية المعاصرة . وهي الثقافة التي تنبأت - اكرر - بما حدث ، ولكنها في اهمم رموزها توقفت عند حدود النبوءة ، تمكنت من التشخيص ومعاينة موضع الداء، ولكنها لم تتوفر على دراسة العلاج واتخاذ المريض من الموت ، حتى ان بعضاً من أقطابها فوجئوا بالهزيمة التي سبق لهم التحذير من وقوعها .

لماذا ؟ هناك سببان رئيسيان : اولهما ان غالبية الكتاب والمثقفين «الفاضلين» وقتئذ كانوا قد انتموا بصورة او باخرى الى نسيج الطبقة الجديدة ، فهم قد ارتقوا خلال خمسة عشر عاماً من مصاف البرجوازية الصغيرة في الاغلب ، الى مصاف البرجوازية المتوسطة البيروقراطية . فضابط الشرطة ، والمحامي الناشئ ، والصحفي الطموح ، والمعلم ، وسكرتير الوزير قد تحولوا الى وكلاء وزارات ورؤساء مجالس ادارة ، ورؤساء تحرير ، ومديري عموم ؛ بالإضافة الى «دخولهم» من السينما والمسرح والاذاعة والتلفزيون . اي ان وضعهم الاجتماعي في حقيقة الامر قد تغير كيفياً . ولكن الموهوبين منهم والشرفاء ايضاً ، لم يتحولوا تلقائياً الى المعسكر المضاد للثورة . غير ان انتماهم الاجتماعي الجديد ، الذي وضع أيديهم وفتح عيونهم على اسس الفساد ، هو نفسه الذي شل الايدي ، وأغمض العيون عن رؤية ما هو أعمق ، وما هو أبعد من الهزيمة والسقوط . هو الذي جمد بصائرهم في حدود رؤية المثقفين للواقع . ان الفصل المتحالف بين القمة القائدة للنظام ، وأركان هذا النظام كان مبعثه الباطني هو الإيمان الميتافيزيقي

المطلق بقدرات الفرد الذي صنع «معجزات» الماضي ، كما ان اللون الاسود الحالك السواد الذي غطى اعمالهم ؛ كان حزنا على خراب البيت القائم خاليا من اي تفكير في تشييد بيت جديد . كانت نظرتهم الاحادية الجانب ثمرة عادلة لانخراطهم بوعي في صفوف الطبقة الجديدة وتحذيرهم دون وعي من خطر هذه الطبقة في اللحظة عينها . ولكن الحصلة الختامية لرؤياهم هي الاستثمار ، وان رفعوا شععار التغيير ، مرموزا اليها بالسلطان او الامير او الوالي الطيب العاجز الغائب ، والمفارقة التي يصنعها التناقض الخفي بينه وبين الحاشية او البطانة . انهم ادباء وفنانون ومثقفون شرفاء حقا ، ولكن دورهم القيادي في حياة المجتمع انتهى موضوعيا في منتصف عام ١٩٦٧ ، ذلك انهم - موضوعيا كذلك - اُحد اعمدة البناء السليدي تهدم ، اُحد خيوط النسيج الاجتماعي الذي اهترا .

- والسبب الثاني هو ان الغالبية العظمى من هؤلاء المثقفين ينتمون الى جيل مهتد وواكب ثورة يوليو ، وهم بالاضافة الى تكوينهم الاجتماعي المستفيد من الثورة ونظامها ، قد تبلورت مقوماتهم الفكرية عشيتها وغداتها ، ولم يعد فسي مستطاعهم - بحكم الزمن - ان يكونوا رموزا لثورتين . وقد جاء حل المنظمات اليسارية لنفسها برهانا من ناحية ومناخا من ناحية اخرى . انه برهان على ان اكثر الفئات ثورية قد اوجزت في قرار عام ٦٥ نقطة النهاية لمسيرة جيل ، بكل ما تخلل هذه المسيرة من امجاد وسلبيات ، ومن شد وجذب . كما ان هذا القرار خلق «مناخا» انعكس على كافة مجالات الحياة المصرية ، ولكنه انعكس بشكل مكثف على حياة المثقفين بالذات ، فلم يعد لهم جدار يستندون عليه ويحتمون به ؛ سوى السلطة ، والنظام ، والافراد ، والشطارة الشخصية . ولم يقتصر هذا الانعكاس على المثقفين الملتزمين سابقا بالتنظيم الشيوعي ، وانما وصلت اصدائه بالحق ، الى المتعاطفين والانصار والاصدقاء ؛ من الوطنيين ، والديموقراطيين ، والتقدميين بصفة عامة .

كان الجيل من الزاويتين - الاجتماعية والفكرية - قد انتهى مع الاشياء الكثيرة التي انتهت في صيف ١٩٦٧ ، فلم يصف نجيب محفوظ جديدا بمسد «ميرامار» ، بل جاءت قصته القصيرة «تحت المظلة» واخوانها تعبيرا كابوسيا معادا لاهوال «ثروة فوق النيل» . ولم يصف توفيق الحكيم جديدا بعد «بنك القلق» ، بل جاءت تمثيليته القصيرة «كل شيء في محله» واخوانها من «الحمير» تكشفيا لما سبق ان قاله عن دولة المخابرات . صرخ سعد الدين وهبه فسي «المسامير» على لسان خضرة : اضرب يا عبد الله ، وفي «سبع سواقي» بدأ الفدائيون عملهم في سيناء . اما الفريد فرج ؛ فراح يكتب «عسكر وحرامية» ، ونعمان عاشور «عطوة افندي قطاع عام» يهاجمان الفساد والرشوة والاختلاس في مؤسسات الدولة وشركاتها . وحين اراد الفريد ان يقول كلاما جادا في «الزير سالم» اتاح للزبانية ان يتهموه بالدعوة الى «السلام» ، وعساده الرحمن الشرقاوي الى ثيمته المعروفة في «الحسين ثائرا وشهيدا» ، ولم يخرج صلاح عبد الصبور عن حدوده في «مسافر ليل» .. حتى ميخائيل رومان وصف اروع

أعماله «المرض الحلي» بأنها في التمثيل خبيث أمله ، لأنها أراحت الجمهور ، وقامت بدور «التنقيس» عن كظومه . أما يوسف أندريس في «المخططين» فقد مزج بين روح الفرافير والثيمة السائدة عن الزعيم المفلوب على أمره ، دون أن يقدم «تركيبا» يتجاوز به المازق . والمسرح الرجمي بدوره في «بلدي يا بلدي» لرشاد رشدي و«فلاو ٦٧» لأحمد سعيد لم يتفقت ذهنه عن غير الأسلحة التقليدية التي سُمها الجمهور .

وربما كان تعليق ميخائيل رومان على مسرحيته - التي أثارت أعنف العواصف - هو أصدق تحليل لمسرح الغضب المصري بل لأدب الغضب بأكمله الذي سبق ولحق الهزيمة من الواقع الفكرية والاجتماعية ذاتها . . فالتنقيس نقض التنبئة ، والرمز العالي هو عنوان النظام ، والشكل السياسي هو امتداد للمضمون الاجتماعي ، والمثقفون المصريون قدموا للناس «كابوسا» استيقظوا منه على أنه الحقيقة ، ولم يقدموا لهم «حلمًا» قابلا للتحقيق في المستقبل .

ولم يختلف الفكر السياسي والاجتماعي للجيل عن الفكر الأدبي والفني ، فقد كان التساؤل المصري ملحا في الصحف عن أسباب الهزيمة ، وإذا بها عند طائفة كبيرة من المثقفين الوطنيين التقدميين هي عوامل «خارجية» . فالاستعمار والصهيونية يستهدفان اسقاط النظام (٨٢) . وعند طائفة أخرى هي عوامل «تكنولوجية» . فغياب الدولة المصرية هو الذي انهزم أمام التقدم الاسرائيلي (٨٣) . وعند طائفة ثالثة هي عوامل «بوليسية وبيروقراطية» ، فالواطن المهور في الداخل لا يستطيع أن يدافع عن الحدود (٨٤) ، وكان هناك دائما «الوسطيون والتفقيتون» الذين يضمون بين أكفهم حاصل جمع العوامل كلها أو هم يستخرجون القاسم المشترك الأعظم بينها . وبالطبع كانت هناك الرجعية المتطرفة التي رأت في غياب الأخلاق ، وشيوع الإلحاد سببا في غياب «الله» عن جنوده في سيناء .

وقد عرفت نهاية ٦٧ وأوائل ٦٨ معارك طاحنة حول هذه المعاني على صفحات الجرائد والمجلات وعبر الاثير والشاشة الصغيرة ، ولكن الانتفاضة الطلابية الاولى في فبراير - شباط ١٩٦٨ والتي شملت جامعات مصر كلها فور اعلان الاحكام العسكرية على قادة السلاح الجوي ، كانت الإشارة الاولى التي أثمرت الوجه الآخر للهزيمة . وكان التحرك العمالي في حلوان بمثابة التأييد لهذه الولادة

٨٢ - اكمل نموذج لهذا الفكر هو كتاب لطفي الخولي «يرنيو : الحقيقة والمستقبل» - راجع

الطبعة الثانية - المؤسسة العربية للدراسات - بيروت ١٩٧٤ .

٨٣ - اكمل نموذج لهذا الفكر هو كتاب أحمد بهاء الدين «ثلاث سنوات» - الطبعة الاولى -

دار الطليعة - بيروت ١٩٧٠ .

٨٤ - اكمل نموذج لهذا الفكر هو كتاب الدكتور صادق جلال العظم «النقد الذاتي بمسند

الهزيمة» - راجع الطبعة الرابعة - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٢ .

المفاجئة من تحت الركام . ذلك انه على مدى خمسة عشر عاما لم يعرف الطلاب المصريون التظاهر والاضرابات والاعتصام ، فجاءت انتفاضتهم بغتة وكأنها الولادة غير المتوقعة . ومرة أخرى كان جمال عبد الناصر وحده الذي عانى طيلة الشهور الثمانية التالية للهزيمة فظاعة الكارثة من ناحية وضراوة «رفاقه» المتشبهين بالسلطة للدرجة التأمر عليه من ناحية أخرى ، كان هو الذي التقط مغزى الاندفاعية الطلابية الهادرة ، فأصدر بيان ٣٠ مارس - آذار ، وأعاد تشكيل الاجهزة والمؤسسات ، وفتح ابواب بعض السجون والمعتقلات . ولعلها تلك الايام التي ارتفع فيها لأول مرة شعار «سيادة القانون» . كان الميثاق الوطني بموجب أحد بنوده يتطلب إعادة نظر بعد عشر سنوات من صدوره اي عام ١٩٧٢ ، ولكن عبد الناصر جمع حصيلة المناقشات التي جرت بعد الهزيمة وأصدرها في «البيان» الذي جاء اضافة فكرية متقدمة . وفي تلك الايام قال عبد الناصر كلمته الشهيرة «الشعب يريد وأنا معه» مركزا المطالب الديموقراطية التي علت بها الاصوات بذلك . ولكن الظاهرة الجديدة التي اقتحمت الساحة السياسية والفكرية في ذلك الوقت هي ان جيلا مصريا جديدا ولد في اللحظة التي انتهى فيها دور الاجيال السابقة . ومرة أخرى تبرهن الثقافة على انها لا توابك الاحداث فحسب ، وانما هي تسبقها ايضا في الظهور ، فقد كان الجيل الادبي الجديد في رحم المجتمع منذ أواسط الستينات يجاهد المخاض العسير حتى اقبلت الهزيمة في ٦٧ وكانها صرخة الموت واليلاذ في آن . وربما كانت «منظمة الشباب» في الاتحاد الاشتراكي، من البواكير السياسية الرائدة لظهور الجيل الجديد . وربما كان التنظيم الطليعي والمعهد العالي للدراسات الاشتراكية من المنابع الرئيسية التي انبثقت عنها شرايين هذا الجيل . وربما كانت مجلتي «الطلیمة» و«الكاتب» من المنابر البالغة الاهمية التي اثرت في تكوين هذا الجيل . ولكن الذي لا شك فيه هو ان الجيل الجديد قد تجاوز في تكوينه ومسيرته واتجاهه ، على الصعيدين الثقافي والسياسي ، هذه الروافد مجتمعة ، لانه كان نبئا في ارض جديدة مختلفة تماما عن الارض التي انبتت اساتذته ومعلميه . كان قانون مجانية التعليم في مختلف المراحل قد اتاح لمئات الالوف من ابناء العمال والفلاحين ان يدخلوا الجامعات ، وكان الانفتاح النسبي على المعسكر الاشتراكي قد سمح للعديد من امهات الفكر الاشتراكي العلمي ان تفرز الاسواق المصرية ، وكانت معركة السويس المجيدة اهم الجسور التي اقيمت بين مصر والوطن العربي . من هنا نمت بذور الجيل الجديد في مناخ اقتصادي واجتماعي وثقافي مختلف عما كانت عليه الحال في الاربعينات . انه ليس جيل ثورة يوليو الا من زاوية انه تربى بين جدران نظامها ، ولكنه في الواقع كان جيل الثورة الجديدة . لهذا السبب لم تنفع كافة الاطر «الشرعية» التي صنوها له ، وبدأت المفارقة واضحة كلما نجحت دورة في المعهد الاشتراكي او حلقة في منظمة الشباب ، لا تصل بعدها الى حقول العمل السياسي ، بل تنفتح لها ابواب السجون والمعتقلات ، وكأنها التمتع الطليعية للدورة والدروس المكملة للحلقة . ذلك ان الجيل رغم حداثة سنه كان اكبر من

قنوات النظام . وبالرغم ايضا من برامج التربية والتعليم ومناهج الاذاعة والسينما والتلفزيون ، كان الجيل النضج واعمق بفاعلية التناقض اليومي الذي يحياه في ادق التفاصيل الاقتصادية والاجتماعية . وبالرغم ، كذلك ، من هيمنة اقطاب الثقافة الرجعية على مؤسسات النشر ، فانه استطاع ان يشق مجراه في الصخر .

وقد كان مشهدا دالا ومثرا عام ١٩٦٦ في «طرة» حين رايتني الى جانب فوزي جرجس ، ورؤوف نظمي ، ومحمود عزمي ، وابراهيم فتحي (٨٥) في مواجهة الشعاعين عبد الرحمن الابنودي ، وسيد حجاب والكتّاب الجدد سيد خميس ، وصبري حافظ ، وجمال الفيثاني وغيرهم عشرات من الادباء الشباب . جيل جديد يولد . على الصعيد الاجتماعي ، كانوا جميعا من ابناء الفقراء في الريف والمدنية ، وعلى الصعيد الفكري والفني هم يتشكلون في عصر جديد . انهم النقيض الاكثر تقدما للجيل السابق . وها هي قضايا تحرير الارض ، وتحرير المجتمع ، وتحرير الانسان تجسد اكثف المحاور الفنية في ادبهم الذي يبدو غريبا على البعض ، ولا معقولا ، لدى البعض الاخر . وها هي مجلّتهم «جاليري ٦٨» تحل راية التجديد في الفكر والفن ، يتجاوزون اهم النماذج المستقرة ، انهم اسماء جديدة تماما : ابراهيم اصلان ، يحيى الطاهر عبد الله ، محمد البساطي ، بهاء طاهر ، عبد الحكيم قاسم ، خليل كلفت ، رضوى عاشور ، علي كلفت ، أمل دنقل ، زين العابدين فؤاد ، جمال عبد المقصود ، كامل القليوبي ، محمود الورداني ، سمير عبد الباقي ، صنع الله ابراهيم ، ابراهيم منصور وغيرهم ممن هم على ابواب الكهولة او في شرخ الشباب او في ميعة الصبا . وراحت مسرحية «آه يا ليل يا قمر» للشاعر نجيب سرور ، و«ليالي الحصاد» لمحمود دياب ، واعمال شوقي عبد الحكيم تفتح الباب لمسرح جديد ، كذلك كانت «ايام الانسان السبعة» لعبد الحكيم قاسم ، واعمال محمد يوسف القعيد عن الريف المصري المثقل بخطايا الارض ، والفلاح للشرقاوي ، والحرام ليوسف ادريس .

وقبل صدور بيان ٣٠ مارس في ثوبه القانوني ، وقد طرحه عبد الناصر على الجماهير غداة الانتفاضة الطلابية الشاملة ، كانت السوق الاعلامية قد حفلت

٨٥ - الاول من القيادات السابقة في الحركة اليسارية المصرية ومؤرخ سياسي معروف بكتابه المهم «دراسات في تاريخ مصر السياسي منذ العصر المملوكي» (١٩٥٨) والثاني طبيب ومفكر ومناضل في الحركة اليسارية المصرية ثم في المقاومة الفلسطينية حيث يعمل بمركز التخطيط التابع لمنظمة التحرير وله عدة مؤلفات ، والثالث محام ومناضل سابق في الحركة اليسارية المصرية ومحسّر عسكري ومؤلف لعدة كتب عن الحروب العربية الاسرائيلية ، والرابع كاتب سياسي وناقد ادبي ومناضل قديم في الحركة اليسارية المصرية . وهم نماذج متعددة الاجيال ، ولكنهم يتنمون بشكل عام الى «الماضي» بالنسبة للجيل الجديد .

بمصر «اجتماعي» عنيف حول تعريف العامل والفلاح ، وحصول التكنولوجيا ، والايديولوجيا ، وحول الديمقراطية ، والاشتراكية . وكانت «الطلعة» قد اصدرت ملحقا اسبوعيا يدعى «البيان» ، لم يصدر منه سوى اربعة أعداد ، ودعا لطفي الخولي على صفحات «الاهرام» الى لجان ٣٠ مارس الشعبية الحرة من اية قيود . وبالرغم من ان مجرد التفكير في تعريف العامل والفلاح يشي بان تلاعبا ممكن الحدوث في تمثيل العمال والفلاحين ، الا ان التعريف الجديد جاء حلا وسطا بين الحقيقة الاجتماعية والريف القائل باننا جميعا عمال وباننا جميعا ابناء الفلاحين . اما لجان ٣٠ مارس ؛ فلم يكن من الممكن ان تنعقد ابدا او تتشكل ، فقد ظلت صيغة الاتحاد الاشتراكي هي الاطار التنظيمي الوحيد . ولملت فكرة «المجالس القومية المتخصصة» كتجسيد اوفى لقضية الدولة المصرية . ولكن عام ١٩٦٨ لم ينته الا بتحريك طلابي جديد في نوفمبر - تشرين الثاني ، ركبت موجته في المنصورة والاسكندرية بعض التيارات اليمينية المتطرفة ، ولكن هذا الركوب لم ينف عن التحرك جوهره الوطني القلق على مصر البلاد .

وقد حاول توفيق الحكيم في ذلك الوقت ان يسخر من «الوجة الجديدة» ، وان يحاول اللحاق بها في آن ، فكتب تمثيلية فارغة من المعنى ، وتعتمد نسي تسلسلها على التداخي اللفظي ، ونشرها في «الاهرام» على انها من تأليف شاب ارسل اليه خطابا رد عليه الحكيم هازئا . ولم تنطل الخدمة على احد ، فليس هذا هو فكر الشباب وفنه ، ولكن اكذوبة الحكيم التي وصلت به الى هذا الحد السخيف من المداهمة والتزييف اكادت انتهاء الدور الرائد الذي لعبه الرجل فيما مضى . اما نجيب محفوظ فكتب قصة قصيرة عن امرأة رائعة الجمال تتحدى هجس الآخرين . وكان رمزها واضحا . غير ان يوسف ادريس الذي نشط في تلك الآونة هو الذي جسّد المازق تجسيدا مأساويا مريرا في «الخدمة» ، و«حلاوة الروح» ، و«سنوبزم» ، و«العملية» قبل ذلك في «النداهة» و«مسحوق الهمس» وغيرها من الاعمال التي تشف عن الفاجعة (٨٦) .

اما الادباء «الشباب» فكانوا يفكرون بطريقة أخرى ، لم تعد القضية بالنسبة لهم هي قضية الناشئين في أعمارهم ، مسألة النشر والديع . وانما كانت قضيتهم - ببساطة - هي قضية مصر ، فهم صوتها الحقيقي الصادق البريء . ومن هنا كان التناقض الحاد بينهم وبين الجيل السابق بشقيه التقدمي والرجعي . وفي «الطلعة» - حيث كنت مسؤولا عن القسم الثقافي فيها - اجرينا استفتاء شاملا لمعظم حملة الاقلام الجدد ، فلم تخرج إجاباتهم - في الاغلب - عن تحرير الارض (بالحرب الشعبية الطويلة الامد) ، وتحرير المجتمع (بالاشتراكية العلمية) . غير ان تعليق الاساتذة من كافة الاتجاهات لم يخرج - في الاغلب ايضا - من

٨٦ - راجع لفائي شكري «اربع رسائل فتحها سامي البريد» بكتابه «ثقافتنا بين نعم ولا» -

الطبعة الاولى - بيروت ١٩٧٢ - (ص ٨٧ - ٩١) .

كون هؤلاء الصبية : فوضيون ، جهلة بالتراث ، غير ناضجين . وقليسون ، بالطبع ، هم الذين امسكوا بالصلا كالعادة من الوسط . والنقاد الشباب وحدهم هم الذين اتحازوا لزملائهم من فهم وبصيرة (٨٧) .

ولان الادباء الشباب - كالحركة الطلابية - هم قضية مصر ، كان لا بد من اصطدامهم بالمؤسسات والتشريعات والنظم والرجال . هكذا كان محور نشاطهم ولا يزال ، هو العمل على اقامة اتحاد عام للكتاب يعتمد الديمقراطية اسلوبا في الانتخاب الحر . ولكن المنتفعين بالجمعيات الادبية القائمة وقفوا عقبة كاداء في سبيل قيام هذا الاتحاد مما دفع بعض الشباب الى تكوين جمعية «كتاب الغد» (٨٨) . ولكن المشكلة ظلت قائمة منذ ارادت منظمة الشباب في الاتحاد الاشتراكي احتواء الجيل الجديد في مؤتمر الزقازيق اواخر عام ١٩٦٩ ، وبدلا من ان يرأسه نجيب محفوظ ظهر مكانه وزير الداخلية ، ومنذ وافقت الرقابة على تمثيل مسرحية «المخططين» ليوسف ادريس ، وليلة العرض الاولى كانت الابواب مختومة بالشمع الاحمر ، وجاء الحل الوسط بنشرها في مجلة «المرح» ، ومنذ توقفت «مجلة ٦٨» عن الصدور وطوردت جمعية «كتاب الغد» حتى توقفت عن النشاط .

ولكن الجيل الثقافي الجديد في مصر كان قد ولد سواء نشرت له المطابع المصرية - على حسابه الخاص او بمعونة بعض الاخيار - او المطابع اللبنانية والسورية والعراقية . كان الجيل قد ولد في الرواية والشعر والنقد والقصة القصيرة ، والسرحة والسينما ، والفنون التشكيلية . ان جماعة «السينما الجديدة» على سبيل المثال ظهرت كنقيض للسينما القديمة شكلا ومضمونا ، وبمختلف اتجاهاتها . ظهر علي عبد الخالق ، وسمر فريد ، وفؤاد التهامي ، ويوسف شريف رزق الله ، وشادي عبد السلام ، وغيرهم من المخرجين والنقاد . اما الجيل السابق ، فراح يكتب الذكريات وشهادات البراءة ، او هو راح يصارع - بين «الاهرام» والجمهورية - الحل السلمي ، والحل العصري ، والحل الجماهيري ، وغيرها من الحلول «الورقية» البعيدة عن الجوهر .
وفجأة ، رحل جمال عبد الناصر !

(٧) كان المشهد التاريخي في جنازة عبد الناصر تعبيرا سياسيا من الطراز الاول ، وليست العبارة فحسب ان خمسة ملايين انسان قعد وذعت قائدها ، وانما العبارة الحقيقية هي «نوع» الناس الذين التفوا حول جثمان الزعيم ، ونوع

٨٧ - راجع مجلة «الطلعة» المصرية - مؤسسة الاهرام - القاهرة - عدد سبتمبر ١٩٦٩ وعدد ديسمبر من العام نفسه .

٨٨ - انشأ عام ١٩٧٦ اتحاد عام للكتاب في مصر ، ولكن غالبية المثقفين المصريين الديمقراطيين رفضوا الانضمام اليه ، بسبب قانونه الاساسي غير الديمقراطي . وبقي النضال من اجل اتحاد جديد غير مرتبط بالحكومة .

الشعارات التي رفعوها ... أنها باعتراف جميع «الشهود» المحايدون والاعداء قبل غيرهم ، كانت الطبقات الشعبية المسحوقة هي التي خرجت - ذلك اليوم - في اكبر مظاهرة سياسية عرفها تاريخ مصر الحديث ، ودعت الرمز ، واستبقت الامل في التغيير بشقيه : تحرير الارض وتحرير الانسان . ان الفزع الاسطوري للشعب المصري في تلك اللحظات - اعمق بكثير وابلغ من حزن المآثم - كان على مصير الثورة والوطن ... فبالرغم من كافة السلبات التي عانت اهلها هذه الجماهير بالذات قبل واكثر من غيرها ، فان عبد الناصر ظل دائما في الميخلة الشعبية بمثابة «فارس الامل» . وقد ادركت بحسها الغريزي وفطرتها السليمة ان غياب المفاجيء هو نفسه «انقلاب» دون حاجة الى المراسيم التقليدية للانقلابات . ولا شك ان رحيل عبد الناصر كان توقيعا نهائيا على نهاية جيل وعصر ونظام ، بعد ان تم التوقيع بالاحرف الاولى على هذه النهاية في هزيمة ١٩٦٧ وبومها ايضا التف الشعب المصري حول عبد الناصر - الرمز التفافه المشهود ، وكانت الارهاصات الدالة على الخاتمة قد تبلورت عام ١٩٦٥ . ومن الثمر حقا انه جنبا الى جنب مع الارهاصات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي شكلت بداية النهاية منذ عشر سنوات ، اقبل رحيل عبد الناصر التراجيدي في منتصف العقد تماما ، وكأنه يتوج ظاهرة ثقافية دعوتها من قبل بالموت والبلاد . وهي لم تكن ظاهرة فكرية فقط ، وانما كانت ظاهرة عضوية ايضا ، تشابهت ملامحها لدرجة لافتة .. فبين عامي ٦٥ ، ١٩٧٠ مات محمد مندور ، وانور المعداوي ، ورمسيس يونان ، على سبيل المثال ، موتا دراماتيكييا غريبا . كان مندور قد تطور فكريا من مرحلة الراديكالية الوفدية الى آفاق الاشتراكية العلمية . ولكنه ايضا كان احد المفكرين القلائل الذين تشرذروا من الجامعة عام ١٩٥٤ ، وممن صحيفة «الجمهورية» بعد ذلك ، حتى اصبح محاضرا بالقطعة بين معهد الدراسات العربية ومعهد الفنون المسرحية ، وكاتباً بالقطعة بين «الجمهورية» و«روز اليوسف» ، ومتحدثا بالقطعة بين الاذاعة والتلفزيون . وانحدرت الحال بمندور ، احيانا على حساب كرامته الشخصية وتاريخه المضيء ، حتى اصبح يكتب ويقول كلاما اتاح لاعدائه الايديولوجيين النيل منه . وكان طيلة الخمسينات والستينات في صراع لا يهدأ مع رشاد رشدي حول التقديمية والرجعية في الادب والفن . وكان آخر مقال له في «روز اليوسف» لم يتسن له ان يقرأه - كحلوة الروح - دفاعا عن مسرحية «الحصار» لميخائيل رومان . وكان دفاعا شجاعا لم يعبأ كثيرا برأي السلطة . وبالرغم من ان الدكتور مندور كان مريضا منذ اجريت له جراحة في المخ ، الا انه كان قادرا على الاستمرار لولا المناخ السيئ الذي لم يضعه فسي مكانه ، ولولا تنازلاته الشخصية التي اسهمت في التعجيل برحيله المفاجيء اثر نوبة قلبية حادة ، ولم يكن قد تجاوز الخامسة والخمسين بكثير .

اما انور المعداوي فمأساته اندح . لقد ظل منذ عام ١٩٥٩ على وجه التقريب صامتا لا يكتب ، والارجح لا يقرأ ، مكتفيا بالجلوس على مقهاه الاثير في الجزيرة ثم الدقي . كان هو الآخر قد تطور كثيرا الى آفاق الالتزام في الثقافة والادب ، على ان نزاعته الصارمة وكبرياه العتيد لم يتفيرا . ظل حريصا على نقائسه

الشخصي وضميره . ولكنه تعرض لمهانة زرية من البيروقراطية التي بقيت تناور حول انتقاله من وزارة التربية والتعليم الى وزارة الثقافة . وكان عارا ليس بعده عار ان يظل اديب كبير في وزنه وحجمه «ملطشة» لكل من هب ودب . وأخذ حزنه في اغوار النفس يتراكم ، وهو يرى تلامذته يتسابقون الى أعلى المناصب . وحين استقر به المطاف بعد عذاب في «المجلة» برفقة يحيى حقي ، كان يتقاضى اربعين جنيا 11 ولم تكن قط هذه مشكلته ، بل كانت رمزا مريرا في حناياه لما يجري . وفوجيء اصدقائه ذات صباح انه ترك كل شيء في صمت وتوجه الى مطوبس ، قريته في البحيرة . وهناك ارتدى ثياب الفلاحين رافضا - حتى - قراءة الصحف او سماع الاذاعة . وتولى عنه يحيى حقي مهمة تقديم شهادات مرضية الى البيروقراطية ، ولم يكن يعلم انه مريض بالفعل . لم يكن ينام اكثر من ساعة . وذهبت به الاسرة الى طبيب أعصاب في الاسكندرية فأكد الحدس ، بأن اعصابه ملتبهة ، ويحتاج الى الراحة النفسية الطويلة . غرته الكتابة والانكفاء على الذات ، والرغبة الحادة في الرحيل من حيث اتي . وجن جنون اصدقائه في القاهرة ، وراحوا يتوسلون اليه العودة ولكنه رفض . اخذ احدهم كتابه «علي محمود طه» وكان قد طبع حديثا في بغداد وقدمه الى مسابقة جائزة الدولة في النقد الادبي . وكتب عنه لويس عوض مقالا حارا بعنوان «رفض الحياة» تحركت على اثره وزارة الثقافة تحركا بطيئا دعائيا . ولكن البيروقراطية كانت قد حجبت عنه مرتبه بحجة تفهيه عن العمل واستنفاده كافة الاجازات المرضية والعرضية والاعتيادية والسنوية .

وأول كل شهر كان يذهب اليه صديقه محمود شعبان الكاتب المسرحي والاذاعي ، ليعطيه مرتبه كاملا من جيبه دون ان يخبره مطلقا بما حدث . وشعر انور بمحبة الآخرين ووفائهم النادر ؛ كما لم يشعر بذلك من قبل ، خاصة وان مقال لويس عوض كان مفاجأة حقيقية لعواطفه ، فهما متخصصان حول ادب نجيب محفوظ وقد تبادلوا معا الفاظا عنيفة على صفحات «الاهرام» و«روز اليوسف» قبل وقت قصير . المهم انه تأثر لما احيط به من مظاهر الود والحدب ، وعاد الى القاهرة . ونشر له الناقد رجاء النقاش حديثا طويلا في «الجمهورية» بعنوان «الناقد الصامت يتكلم» لم يتخل فيه عن شجاعته ونفاذ بصيرته . ولكنني بعد ايام - وكنت في منزل لويس عوض - سمعت جرس التليفون يدق ، وكان على الطرف الآخر الناقدان عبد القادر القط ورجاء النقاش معا يقولان لنا : مات انور المداوي ! انفجر له شريان في المخ ومات في ثوان . لم يكن قد اكمل الخامسة والاربعين . بعدها بشهور كان الرئيس عبد الناصر يوزع في عيد العلم جوائز الدولة ، ونودي على الناقد الفائز انور المداوي ، ورددت القاعة صدى الصوت ولم يحضر احد (٨٩) .

٨٩ - راجع قصة انور المداوي تفصيلا في مقدمة كتاب رجاء النقاش «صفحات مجهولة في الادب العربي المعاصر» - الطبعة الاولى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ٧٦ - (ص ٢٢ - ٦٧) .

أما رمسيس يونان - رائد الاتجاهات الحديثة في الفن المصري - فقد عاد عام ١٩٥٦ من باريس مطروداً من السلطات الفرنسية ، لانه رفض - وهو المذيع العربي - اذاعة انباء معركة السويس من وجهة نظر المعتدين . رفض وعاد الى وطنه بلا عمل . راح يكتب مقالا هنا ومقالا هناك حتى صدر قانون تفرغ الأدباء والفنانين . وحصل رمسيس على منحة التفرغ التي انجز خلالها أهم إبداعات التجريد المصري المعاصر . ولكنه كل عام كان عليه ان ينتظر شهرا او شهرين او ثلاثة بغير مورد للرزق حتى يجددون له التفرغ او لا يجددون . وكان غريبا انه كلما انتهى التفرغ تظهر على يديه بثور مائية كريمة لا تذهب بدواء ، وانما تختفي بمجرد حصوله على التفرغ . وفي ليلة عيد الميلاد عام ١٩٦٦ مات رمسيس يونان ، فجأة وبلا سابق انذار .

هؤلاء مجرد امثلة على نهاية الجيل الذي جاء غياب عبد الناصر المفاجيء والمروع رمزا مكثفا له ، يختتم مرحلة بكاملها في تاريخ الثقافة المصرية ، اذا اخذنا بالمدلول الواسع العميق الشامل لكلمة الثقافة . وليست وفاة المفكر اليساري الدكتور محمد الخفيف ، والفنان فؤاد كامل بعد ذلك - نبوة قلبية مفاجئة - وليست مفاجأة امراض العصر التي تتالت على أحمد بهاء الدين ، ولطفي الخولي ، ويوسف ادريس الا استكمالا لهذا المعنى . ان احدا من هؤلاء لم يمت او يمرض في حادث او بسبب الشيخوخة . لذلك كان تشابه الحالات ونوقيتها يحمل في طياته ما هو أبعد من الخلل المعسوي .

وهو الامر الذي يستوقفنا بالضرورة عند بعض «الحالات النموذجية» فسي الجيل التالي ، بل الاجيال التالية . ولا شك ان نموذج «اسماعيل المهدي» في مقدمتها ، هذا الشاب النابه الاستثنائي في ذكائه واستيعابه منذ كان طالبا يدرس الفلسفة بجامعة القاهرة . ثم اصبح واحدا من المع المثقفين اليساريين منسل اواسط الخمسينات ، سواء حين ترجم او حين كتب . كان شجاعا وحساسا وذكيا ومناضلا جسورا . ولكنه سقط في بعض الاخطاء الفكرية عام ١٩٦٤ على صفحات مجلة «الكاتب» ، ثم عاد عن هذه الاخطاء بنفس الدرجة من الشجاعة في مشهد لا يغيب عن ذاكرة الذين استمعوا الى محاضرة روجيه فارودي في مبنى «الاهرام» (١٠) . ولكنه خلال هذه الفترة وقع تحت وطأة كابوس في البقطة متصل الحلقات ، لفرط حساسيته وشكوكه وهواجسه التي سيطرت على منابع الخوف في عقله ووجدانه ، حتى اصبح خياله اسيرا لشبح المطاردة . لذلك حين اختفى اسماعيل المهدي فجأة بعد محاضرة فارودي بايام ، كانت الحجة العصبية

٩٠ - اسماعيل المهدي هو الذي وجهت اليه رسالتي المتفوحة والمغللة من اسم المرسل اليه ضمن «اربع رسائل اعادة سامي البريد» في كتابي «لقلنا بين نعم ولا» . ويلاحظ القارئ اني ايضا اهديت اليه هذا الكتاب في الصفحة الاولى .

والعقلية جاهزة لن يسأل . ولكنهم في الحقيقة نقلوه من المعتقل الرسمي السى المعتقل الصحي «مستشفى الأمراض العقلية» حتى أجهزوا عليه تماما . وخسرت الثقافة المصرية عقلا كبيرا ، كما خسر النضال المصري طاقة ملتهمبة بحب مصر والاشتراكية .

والنموذج الآخر هو الشاعر المسرحي الناقد نجيب سرور ، ذلك الشهاب المتوقد دوما بشرارة الخلق والابداع والعشق الصوفي للوطن والثورة . فسي عام ١٩٥٩ سافر الى موسكو - ضمن بعثة من زملائه المعروفين : كرم مطاوع ، وسعد اردش ، وغيرهما ممن تعلموا في إيطاليا وفرنسا - وهناك لم يستطع الا أن يكون مصريا واشتراكيا ، فدافع عن مصر والاشتراكية دفاعات تناقضت يوما مع مصر وإباما مع الاتحاد السوفياتي . وبعد خمس سنوات من المد والجسر العنيف عاد نجيب سرور الى القاهرة ولكن رصيده عند الاجهزة كان مدينا ، فلم تشفع له فتوحاته في الشعر والمسرح والنقد من أن يبدأ حياته الجديدة من نقطة طبيعية . لذلك ، على الصعيد الرسمي ، ظل متخفيا من زملائه . ولانه هو الآخر مفرط الحساسية والدكاء ؛ فقد ارتبكت حياته الخاصة والعامة على السواء ، بالرغم من مشاركته الفنية غير المنكورة في «آه يا ليل يا قمر» ، و«ياسين وبهية» ، وغيرها من الأنشطة الفنية والنقدية . ويزداد حالته العصبية تسوء يوما بعد يوم، وكان يخفي فجأة لأمه بقصر او بطول خلف الاسوار العالية ، سواء كانت سجنًا او مستشفى . وفي كل مرة كان يخرج تمعسا بالغ التعاسة حتى وصل به الطاف الى أرسفة المقاهي والبارات والشوارع ، تائها زائغ البصر ممزق الشكل والمضمون . وعام ١٩٧٣ عرض شاب لا يبلغ الخامسة والعشرين هو الفنان ثروت فخري، بعض لوحاته في «أثلييه» القاهرة . كان شابا متمردا على كلية الفنون والاصول الاكاديمية، متفجرا بالجديد الذي يغلي في العروق قبل أن ينتقل الى أصابع اليد . وكان أوعدا غابة الوعد ، وفقيرا غابة الفقر لا يحتمل عملا غير الفن والحياة الكفاف . ولكنه ذات يوم اخذ جرعة من سيانور البوتاسيوم ولفظ أنفاسه في دقائق ومات .

وكان زميله شاعر الغامية المصرية أحمد عبدة ما زال داخل السجن فسي قضية الطلاب ، حين أخرج جميع أشعاره وكل ما تحتويه مكتبته وصب عليها الكيروسين واشتعلت النيران ، فابتسم للمرة الاخيرة والقي بنفسه بين السنة الجحيم واحترق ومات .

ولا يمكن أن تكون هذه الامثلة - وهي امثلة فقط - مجرد مجموعة متلاحقة من مصادفات القضاء والقدر . فاذا كان القاسم المشترك الاعظم بين نهايات الجيل السابق هو «الموت فجأة» - عنوان قصيدة لأحمد عبد المعطي حجازي - واذا كانت الظاهرة الرمزية عند ابناء الاجيال التالية هي الانتحار والجنون ، فان القضية التي اتخذت لها عنوانا هو «الموت والياد في الثقافة المصرية» تتأكد على الصعيدين العضوي والعصبي ، بعد أن برهن الرجل المفاجيء والمدوي لجمال عبد الناصر على «النهاية الكاملة» لعصر ، واذا اعتبرنا موته المباغت في الوقت

نفسه انقلابا يشي بالمخاض الاليم لعصر جديد . ولم يكن الانتجار والجنون فسي صفوف الجيل الجديد الا من البشائر البلية لولادة العناء الجديدة ، فهسي البشائر التي لا يمكن عزلها عن الفراغ الحزبي والسياسي . ولكنها ايضا لا تنفصل عن النشاط الايجابي لحركات الطلاب والعمال والفلاحين والمثقفين والانتساج الادبي والسينمائي والمرحي والتشكيلي للشباب .

كان المخاض عسيرا غاية العسر ، فالارض محتلة لا تزال ، والطبقة الجديدة - القديمة ، تستضيف فئات طفيلية على الانتاج وفئات متخلفة من البرجوازية الريفية ، اي ان تفرا في بناء السلطة قد وقع بتسلل هذه الشرائح الرجعية الى مؤسسات النظام الدستورية : التنفيذية والتشريعية والحزبية والاعلامية . ان جوهر النظام الناصري لم يصب بسوء ، ولكنه حوصر بحيث يصعب تطويره ويسهل الارتداد عنه . وتمت المواجهة الاولى بين السلطة الجديدة والمثقفين اول عام ١٩٧٢ ، حين تجمع الادباء والفنانون في نقابة الصحفيين ، واصدروا بياناً يؤيد حركة الطلاب التي بدأت في اواخر عام ١٩٧١ . ولا ريب ان التشكيل الجديد لمجلس النقابة المنتخب في منتصف ذلك العام كان مفاجأة لادوات النظام ، فالوجوه الناصرية - وليست اليسارية ! - هي التي رحبت المعركة ، تماما ، كما حدث مرة اخرى عام ١٩٧٥ . ولكن بين التاريخين كان صراع مرير... فبالاضافة الى اعتقال العديد من المثقفين والكتاب والفنانين خلال السنوات الاربعة ، تشكلت لأول مرة في التاريخ السياسي الحديث لمصر ما سمي حينذاك «لجنة النظام بالاتحاد الاشتراكي» . وبالرغم من انه خلال العام الموجه (اول يناير - كانون الثاني ٧٢ - اول يناير - كانون الثاني ٧٣) كانت حركة المثقفين قد استقطبت الى جانب الانتفاضة الطلابية العمالية الفلاحية ، بعض النقابات المهنية كالمهندسين والمحامين ، فان الكتاب والفنانين هم الذين تمتعوا اكثر من غيرهم ببركات لجنة النظام الشهيرة . ولم يكن بين اعضاء هذه اللجنة - للحقيقة والتاريخ - سوى عضو واحد نظيف من الاتهامات الجنائية والخلقية هو الدكتور كمال ابو المجد وزير الاعلام حينذاك (١٩٧٥) . اما محمد عثمان اسماعيل ، واحمد عبد الآخر ، وحامد محمود فقد كان احدهم متهما في ٢٢ قضية اختلاس امام محكمة امن الدولة ، وكان الآخر متهما في جريمة قتل ، وكان الثالث وكيلاً لحسابات احد الامراء العرب (!!) وجميعهم مشبهون في قضايا الفتنة الطائفية التي اشتعلت في عام ١٩٧٢ ، وبعضهم وصف امثال هيكل وتوفيق الحكيم بالشيوعية ، والبعض الآخر نادى علنا بازالة آثار العدوان الناصرية قائلا بالحرف «ولا يغفر للسادات نفسه الا انه قام بحركة التصحيح» ! وكان منطقيا ان يصدر هؤلاء القضاة «حكمهم بإعدام ما يزيد على المائة كاتب وصحفي من الناصريين والماركسيين ، وذلك بفصلهم من أعمالهم واية اعمال اخرى !» .

كانت مذبحة ، بدأت على اثرها اخطر ظاهرة في تاريخ الثقافة والصحافة المصرية ، وهي ان افواجا من المص الكتاب والادباء ، راحوا يولون وجوههم شطر

عواصم الوطن العربي او عواصم العالم الغربي . كان هذا هو البديل الوحيد امامهم ، ولا يزال ، بدلا من الصمت او الزيف او الانتحار او الجنون . وهو بديل لا يشكل قدوة ولا دعوة لبقية المثقفين الى الهجرة . ذلك انه بديل معقد ، يفقد المثقف تأثيره داخل الحدود ولا يقيه مزلق التشرد ومرارته خارجها . ولكنه في جميع الاحوال ليس هربا من معركة تفتقر الى الحدود الدنيا من التكافؤ والندية والضمانات . وهو ايضا ليس هربا من القهر ، لان الغالبية العظمى من الذين غادروا عاشوا زهرة اعمارهم بين السجون والمعتقلات . وبالرغم من انهم يشكلون بالقطع ظاهرة لها دلالتها ، الا انها ليست الظاهرة الوحيدة ولا الاكبر حجما . . فقد بقيت في مصر الغالبية ، تناضل وتدفع الثمن .

ولم يكن الثمن فحسب هو السجن ، او الاعتقال ، او الفصل من العمل ، فقد اعاد الرئيس السادات جميع الصحفيين والكتاب الى اعمالهم عشية حرب اكتوبر المجيدة . كما ان القضاء في معظم الاحوال كان يفرج عن المتهمين . ولكن اجهزة الامن تمكنت منها شهوة الانتقام ، بحيث لفقت ذات يوم ما سمي بجريمة «سمير تادرس» الصحفي بدار اخبار اليوم . واضطرت الامور ان يقرأ رئيس الجمهورية «وثيقة» الاتهام امام مجلس الشعب ، ويذكر هذا الكاتب بالاسم . وبعد شهرين طويلة من التعذيب امرت النيابة بالافراج عنه - دون محاكمة - لعدم ثبوت الأدلة !! الى هذا الحد وصل التلغيق والتضليل وتوريط اعلى مراكز المسؤولية في الدولة .

واقبلت المذبحة الثانية - بعد عودة الصحفيين - بإقالة مجلس تحرير مجلة «الكتاب» واتهام احد اعضاء اسرة تحريرها - صلاح عيسى - بالخيانة العظمى من جانب وزير الثقافة شخصيا (يوسف السباعي) . ومرة اخرى يقبل القاضي طلب المحامي بالمعارضة في حبس المتهم ، ويأمر بالافراج عنه . ولكن «الكتاب» كمنبر افرغت من محتواها الوطني التقدمي ، واعطيت لحاشية الوزير . ثم جاءت التعديلات الصحفية المتوالية لتحكم بسيطرة اليمين الرجعي المتخلف على الصحافة المصرية ذات التقاليد العريقة . وذلك بعد اغلاق مجلة «الطلیمة» اليسارية وتغيير قيادة دار «روز اليوسف» عام ١٩٧٧ .

في هذا المناخ كانت قد بدأت الهجمة الضارية على جمال عبد الناصر وثورة ٢٣ يوليو ، ومشت في شوارع الصحافة المصرية هياكل عظمية تكون نخاعها على مائدة صاحب الجلالة فاروق الاول ملك مصر . ان الجيل الجديد لا يسمح للباشوات القدامى والجدد الذين يحولون ايجابيات المرحلة الناصرية الى سلبيات وسلبياتها الى ايجابيات ، فالقطاع العام والسد العالي ومجانية التعليم والاصلاح الزراعي ، وتأميم السويس ، وتمصير البنوك الاجنبية ، وتأميم المصالح الرأسمالية والتصنيع الثقيل ؛ هو الذي افقر مصر واجاعها !! تشاركتهم في العزف جوقة من الذين اكلوا على موائد كافة المهود ، ولم تمسهم ثورة يوليو ولا عبد الناصر باذى في ارزاقهم او اجسادهم او ارواحهم .

ولكن المفيد - سلبا بطبيعة الحال - هو ان التناقض بين الواجهة الرسمية

للتقافة والمضمون الفعلي اخذ في التناقص . ذلك ان الانفتاح على القطاع الخاص في السينما والمسرح والاذاعة والتلفزيون ، كان لا بد ان يؤدي الى هزيمة المسرح القومي وسينما الشباب وادب الجيل الجديد . . بعد ان تحول القطاع العام - مؤسسات وزارة الثقافة - الى مجرد خزانة تنفق على افلام تذكرنا بالموجة التي صاحبت كبريات الحرب العالمية الثانية . وبعد ان اصبح كاتب وطني تقدمي - لا شك فيه - مثل عبد الرحمن الشرقاوي يكتب «شينا كسرحيته» «النسر الاحمر» ، وبعد ان تحولت راقصة - لا ينكر تاريخها احد - كتحية كاريوخا الى بورصة في المزاد العلني تباع مصر بابخس الاثمان لاعداها المحليين والاجانب . وبعد ان اصبح ممكنا لشويمر مغمور ان يكون عضوا في الوفد المصري بمؤتمر الادباء العرب في الجزائر ، وهناك يقرأ القصيدة - الجريمة ضد عبد الناصر ، فيطرده الجمهور من المنصة ، ويضطر الجزائري المضيف الى الغاء الجلسة !! ثم يجيء اخيرا قانون المجلس الاعلى للصحافة ليسحب الضمانة الديمقراطية للصحفي المصري من نقابته ، ويبرهن تشكيله وملابسات هذا التشكيل على النوايا المعادية لجوهر الديمقراطية .

في ظل هذا المناخ تمضي الثقافة المصرية نحو نهاية الطريق المسدود ، لانها تشكل ثورة مضادة ، لا على الناصرية وحدها ، بل على اعظم تقاليد الفكر المصري . انها تمضي في ثبات نحو الطريق الموحش الى الاقليمية والفاشية والبيروقراطية . انها ثقافة ضد الثقافة ، لانها تمضي في الخط المعاكس للديموقراطية والعلمانية وتحرير الارض والوحدة العربية والاشتراكية . ولذلك لم يعد المثقفون الناصريون والماركسيون في مصر - داخلها وخارجها - مطالبون بالرد على الانتاج الرجعي الفث بانتاج فكري او ادبي او فني تقدمي جيد . وانما هم مطالبون في ظل الاستقطاب العنيف بين الثقافتين ان يعيدوا للثقافة مدلولها الحضاري الشامل ، فهم وحدهم المرشحون تاريخيا لاختراق الحائط المسدود ، بحل التناقض بين الشكل والمضمون في بناء النهضة المصرية ، اي بثورة ثقافية شاملة .

الفصل الثاني

الأسس الاجتماعية للثورة الثقافية

(١) الثورة الثقافية ليست حوارا فوقيا مع البناء الفوقي للمجتمع ، ولا هي حوار تحتي مع البنى التحتية فحسب . انها النقطة الحاسمة في الصراع الاجتماعي حين يتعارض خط التطور مع خط الردة ، بحيث لا تصبح هناك جدوى من الترميم الفكري او الترقيع الاقتصادي . والثورة الثقافية ليست شعارا او إبداعا فرديا خالصا - قصة قصيرة ، رواية ، مسرحية ، قصيدة - وانما هي فعل ثوري يستهدف تغيير الروح الاجتماعية بتغيير جذورها الاجتماعية . واذا كانت «الثورة» في تعريفها العلني : هي انتقال السلطة من احدى الطبقات الى طبقة اخرى ، او من تحالف طبقي الى تحالف آخر ، واذا كانت «الثقافة» تعني في التحليل النهائي : مجموعة الانعكاسات الفكرية للقاعدة الاقتصادية في البناء الاجتماعي ، فان «الثورة الثقافية» ليست بآية حال حاصل جمع الثورة والثقافة . وقد كان لينين هو اول من استخدم هذا التعبير في التراث الماركسي . وكان يقصد بشكل عام ردم الهوة بين المضمون الروحي للثورة والواقع الروحي للشعب ، حتى لا تحدث فجوة بين الطليعة الثورية من ناحية والقواعد الشعبية من ناحية اخرى ، وحتى لا يحدث تعارض بين علاقات الانتاج الجديدة والقيم الاجتماعية للجماهير . وكان يستهدف بشكل خاص الظروف المتميزة للمجتمع السوفياتي ،

بتعدد قومياته ولغاته وأصالة تقاليده ومبلغ تخلفه ، ودور الكوادر الحزبية في تعميم الآداب والفنون ، ومحو الأمية ، وغرس القيم الجديدة (٩١) .

والذي يعني هنا هو الجانب «العام» من دعوة لينين ، لاننا في التطبيق سوف نواجه ظروفا مغايرة تميز المسار التاريخي لمجتمعنا ، وتحفل بالظواهر الخاصة بنا دون غيرنا . وفي المقابل لا بد لنا من امتحان الدعوات الأخرى التي رفعت لافتات الثورة الثقافية ، سواء في وطننا العربي أو في العالم الخارجي . ولعل من المؤسف ان يقتصر تعبير الثورة الثقافية بما جرى في الصين الشعبية قرب نهاية الستينات . ذلك انه بالإضافة الى الطابع «العالمي» لما حدث خلال هذه الفترة ، وبالدات عام ١٩٦٨ ، فان جوهر الوقائع الصينية هو ان الزعيم ماوتسي تونغ قاد حركة من وراء ظهر الحزب ضد خصومه السياسيين ، مستمينا بالشارع غير المنظم ، وبالأجيال الشابة من طلاب وعمال على نحو خاص . وليس المهم هنا هو تقييم حركة ماو ومحاسبة خصومه . وانما المهم تبيان هوية ما حدث بقربه أو بعده عن المعنى «العام» للثورة الثقافية . كانت شعارات الحركة هي «اتهام» بعض القيادات الحزبية بالنزعة البرجوازية والبروقراطية . وكانت وسائل الحركة هي «إعلان» هذا الاتهام في كل مكان بتعليق منشورات الإدانة و«مواجهة» المسؤولين المعنيين مباشرة ، ودون حرص على الرسميات والمراكز والرتب والتاريخ . وكانت الأهداف الفكرية والفنية للحركة هي بتر الماضي وإزالة التراث ، سواء كان كونفوشيوس ، أو تيهوفن ، أو شكسبير ، أو رقص الباليه ، باعتبارها الدعائم الروحية للردة البرجوازية (٩٢) .

ولا يهنا مرة أخرى مقدمات ونتائج ما حدث . ولكن المهم فعلا هو ان هذا الذي حدث لا علاقة له بردم الهوة التي اشار اليها لينين بين المضمون الروحي للثورة والواقع الروحي للشعب ، وبين علاقات الإنتاج والقيم الاجتماعية . وانما اراد ماو - الرمز الاعلى للشرعية - ان يتجاوز المؤسسة الأم للشرعية ، وهي الحزب ، بضربها من خارج صفوفه ، مستغلا : روح العصر المتمثلة في حركة الشباب العالمية ، والاختفاء الموضوعية التي يشكل هو شخصيا - بعبادة الفرد - احد اسبابها ، والنزعة الفوضوية الجاهزة دائما لدى الشارع غير المنظم . وكانت الحصيلة الختامية ، بالإضافة الى الانتصار الشخصي لماو وضربه الخصوم ، هي «امتصاص» الثورة الثقافية الممكنة في الصين . أي ان ما قام به - بالضبط - هو نقيض لافتة «الثورة الثقافية» التي رفعها عاليا ، باختزاله روح الانسان في

٩١ - لينين ، فلاديمير اليتش ، في الثقافة والثورة الثقافية ، الترجمة العربية - دار التقدم - موسكو ١٩٦٧ - (ص ١٤٦) .

٩٢ - اسمين ، جان ، الثورة الثقافية الصينية ، ترجمة ذوقان ترقوط ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ - (ص ٢٠٥ - ٢٢٤) .

الكتاب الاحمر ، ونفيه التراث والحضارة والتاريخ خارج الوعي البشري للمواطن الصيني .



ماذا حدث في العالم ، في تلك الآونة ، شرقا وغربا ؟ كان مجتمع الاستهلاك والحرب الفيتنامية والثورة التكنولوجية ، العناصر الرئيسية في حركات الغضب التي المت بالشباب الاوروبي والاميركي - وخصوصا طلبة الجامعات - قبيل الانفجار الشامل عام ١٩٦٨ ، وخصوصا في فرنسا . ولقد كانت البداية دائما سواء في السوربون ، او في تورنتو ، او في امستردام ، او في ملبورن ، او في روما ، او في بروكسيل ، او في اكسفورد وكمبردج ولندن هي التناقض بين برامج التعليم وعقليات الاساتذة من جانب ، والطلاب من جانب آخر (٩٢) . وكان واضحا منذ البداية ايضا ، ان جوهر المشكلة ليس مجرد صراع اجيال ، يمكن متابعته على مدى التاريخ الانساني . وانما بدا الامر في تطوره العثيث نوعا جديدا وخاصا وبالحق الاستثناء من «صراع الاجيال» (٩٤) . ذلك ان منجزات الانسان في الربع قبل الاخير من هذا القرن ، في العلوم الطبيعية والاجتماعية على السواء قد انتقلت به من حيث الزمان والمكان الى مرحلة كيفية جديدة تماما تتجاوز ثمرات القرون الماضية مجتمعة . هكذا رفض الشباب الغربي روح الاستهلاك على حساب الشعوب المتخلفة ، كما رفضوا روح الحرب لحساب الابتكارات ، ورفضوا كذلك العبودية الجديدة للالة بمعناها الفلسفي لا بمعناها التكنولوجي ، ورفضوا القوالب والمعايير المسبق والقيمة السائدة (٩٥) . ولان الغالبية العظمى من شباب الجامعات الغربية ينتمون الى شرائح البرجوازية المتخلفة ، فقد اتخذ تمردهم مسار الحلم الطوباوي الى العنف الفردي ، من مرحلة البيتلرسر والبيتنكس والمهيز الى مرحلة المافيا ، ومن شعارات المسيح والجنس والمخدرات

93 — Nicole De Maupeou - Aboud: Ouverture du Ghutto Etudiant, éditions anthropos, Paris 1974, p 57 - 162.

94 — J. Sauvageot, A. Geismar, D. Cohn - Bendit, J. - Duteuil: La REVOLTE ETUDIANTE, Les animateurs Parlent, éditions du Seuil , Paris 1968, Page 9, 39, 60.

95 — Gascar, Pierre: Quartier Latin, La Mémoire, La Table ronde, Paris 1973, Page 113.

الى لافتات غيفارا وتروتسكي وهوشي منه «٩٦» . كانوا ضد «الجامعة» وخارج «الحزب» اي انهم اتخذوا وقتهم في مواجهة «المؤسسة» . انهم النمـوذج التاريخي لمعنى «الثورة في الهواء» بلا نظرية ثورية ولا تنظيم ثوري . انهم رادار مطلق الحساسية ، اكتفوا بتسجيل ذبذبات روح العصر الجديد ، وحذروا من الدمار القادم على انقراض التعارض بين هذه الروح وهياكل المجتمع الرئيسية . وكان من اليسر اجهاض ثورتهم الثقافية الرائدة ، لان جنيتها لم يكتمل سياسيا وتنظيما وفكريا ، ولان جبله السري لم تنقطع صلته بالرحم البرجوازي رغم الاقماط اليسارية الزاعقة ، ولانه تربى في بيت من زجاج ، فلم يتنفس هواء الحركة الاجتماعية بعمق رغم ضجيج الاضرابات والمظاهرات والمصادمات الدامية احيانا .

ولم ينج الشرق الاشتراكي من ظاهرة العصر ، فقد عرفت جامعات بوخارست وبلغراد وبراغ أحداثا طلابية كبيرة . . ولكن النموذج اللاتنت بينها كانت أحداث تشيكوسلوفاكيا التي انتهت بالتدخل المسلح لقوات حلف وارسو . ولم يكن الاستهلاك ، ولا فيتنام ، بطبيعة الحال ، من بين العوامل التي دفعت الشباب الى التمرد ، وانما كانت الروح العالية التي دبت في اوصال عصر ما بعد الحرب الثانية - وعمودها الفقري ثورة المواصلات التي عدلت جوهريا في قوانين الزمان والمكان - قد انعكست على النموذج الستاليني في الحياة الاشتراكية ، والحنين العارم الى «الازدهار» الغربي ، والطموح الملتهب الى طريق خاص مستقل عن «مشروع» المجتمع السوفياتي . وقد شجعت المرحلة الخروشوفية بمقررات المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي ، ومظاهر التقارب بين الشرق والغرب ، على ان تضع القيادات الستالينية القديمة في بلدان شرق اوربا في مازق حرج . كما ان هذه القيادات في واقعها الموضوعي كانت قد انفصلت عن تطورات العالم من حولها انفصالا عميقا واليما حتى انفصلت معظم احزاب هذه البلدان عن جماهيرها انفصالا خطيرا . ولا شك انه قد نفذت من هذه الشفرة الواسعة عناصر وافكار مضادة للاشتراكية تحت راية الديمقراطية ، وعناصر وافكار شوفينية تحت راية القومية ، وعناصر وافكار تخريرية - بعضها صهيوني الاتجاه - تحت راية الطريق الخاص والابداع المستقل . ولكن هذه العناصر والافكار جميعها ، لم تكن تستدعي اسوا الحلول على الاطلاق ، وهو التدخل المسلح ، فاذا كان هو الحل الوحيد ، فان ذلك يعني ادانة مباشرة لقوة النظام الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تداعت للدرجة التي يمكن لبعض العناصر الموالية للغرب - ان وجدت - ان تهددها . كما ان ذلك يعني ايضا سلامة الجوهر الذي بنيت على اساسه «الثورة الثقافية» التي ضلت طريقها ، فزلزلت اركان المجتمع ، ولكنها لم

تردم الهوة بين الروح الجديدة والجذور العميقة الغور (٩٧) .



هكذا أخفقت «ثورات» الصين وأوروبا شرقا وغربا ، رغم تبان أهداف الوسائل هنا وهناك ، ولكنها تركت «مؤشرا» لا يخطيء الحساب في المستقبل .. لقد سجلت على الأقل ان هناك تغيرات عميقة في لوحة العصر ؛ لا بد ان تنعكس بهذه الدرجة او تلك على اقطار العالم باختلاف نظمته الاجتماعية . سجلت الحاجة الى ضرورة «الاسراع» في عملية التغيير حتى لا تقع «الكوارث الطبيعية» عن الجمود .

ولقد شهد الوطن العربي بعض الدعوات وبعض الخطوات لإشعال ثورات ثقافية (٩٨) . تميزت في مصر (٩٩) ولبنان ، بأن الطلاب هم عمودها الفقري . وأن اختلفت هوية التجربة ونتائجها بين مصر ولبنان .. ففي بيروت مجتمع استهلاكي يتمثل اقتصاده في قطاع الخدمات . لذلك فان حركة الطلاب اللبنانيين تقترب حيناً من جوهر حركات التمرد الغربية . ولكن لبنان احد بلدان العالم «الثالث» المتخلف وجزء من الوطن العربي ، لذلك ايضا تبتعد حركة طلابه عن الغرب (١٠٠) . وفي ليبيا ارتفعت شعارات «الثورة الثقافية» (١٠١) . ولا ريب ان بلدا كليبيا في

٩٧ - احب ان اشير هنا الى ان موافقتي على أهمية تحليل الفكر الفرنسي روجيه غارودي في كتابه «الحقيقة كلها» حول ايار ٦٨ في فرنسا ، الا ان منطلقاته الليبرالية المحض في تحليل «ربيع براغ» لم تكن في المستوى ذاته من الأهمية لانه فرح للمظاهر الخارجية ولم يتوغل قط داخل الظاهرة. ٩٨ - للتعرف على جوهر هذه الدعوات اراجع ، بالنسبة للجزائر ، كتاب «من تصفية الاستعمار الى الثورة الثقافية ٦٢ : ٧٢» لاجد طالب الابراهيمى في الفرنسية والعربية (تاريخ النشر ؟) وبالنسبة لليمن الجنوبية كتاب «مناقشات حول الثقافة اليمنية» لمدة متقنين يعنيني - ١٩٧٥ « وحول القضية نفسها في الواقع العربي كتاب «موضوعات من الثقافة والثورة» لمريز السيد جاسم ١٩٧٢ ، وفي مصر كتاب «الثقافة والثورة» لمحمود امين العالم ١٩٧٣ ، وبالنسبة للعالم الثالث كتاب «حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث» لطبيب تيزيني (تاريخ النشر غير مثبت) .

٩٩ - راجع في هذا الصدد كتاب «الحركة الوطنية الديمقراطية الجديدة في مصر» لمجموعة من المناضلين المصريين - الطبعة الاولى - دار ابن خلدون - بيروت - (تاريخ النشر غير مثبت) . ١٠٠ - راجع تفصيلا هذه النقطة في كتاب «الرافضون - الحركة الطلابية في لبنان» اعداد مركز ٢١ للابحاث والدراسات - الطبعة الاولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧١ . ١٠١ - بآزاه ، محمد مصطفى ، الثورة الثقافية العربية - الطبعة الاولى - منشورات مؤسسة ناصر للثقافة ، طرابلس ليبيا ١٩٧٣ ، ملاحق من ص ١٢٩ الى ص ٢٩٢ .

امس الحاجة الى ثورة ثقافية حقيقية إتبع لها المناخ المناسب في تقديري برحيل النظام الملكي ولاء القواعد الاجنبية .. اي ان ارادتها تحررت من اسوأ الاغلال . ولا يبقى واردا للتحرر الكامل سوى الافلات من قيود النفس التي تراكمت فسي اغوار الدات على مدى قرون من الاضطهاد الاستعماري والقهر العشائري والتراث البدوي . ان عصنة ليبيا وتقدمها الاجتماعي يحتاجان اولا الى تأصيل الحضارة الحديثة وإنشاق عصر التنوير . وربما كانت «المقاومة الفلسطينية» هي الصيغة العربية الاقرب الى الاكتمال للثورة الثقافية المنشودة .. فالواطن الفلسطيني المستلب على كافة الاصعدة يردم اغترابه على مختلف المستويات ، بالدم . وفورته تتخذ شكلا خارجيا هو استرداد الارض ، ولكن جوهرها الداخلي هو استمادة النفس . وفي كل قطرة دم ينزفها شهيد فلسطيني تدق نبضة في القلب الفلسطيني الاكبر . ومصرع غسان كنفاني ووائل زعيتن وباسل كبيسي ومحمود الهمشري وكمال ناصر له دلالة اكبر من الشهادة في سبيل فلسطين ، انهم عنوان الثورة الثقافية بلا مجاز او تشبيه . هنا اتحدت الوسائل بالغايات في محاولة تاريخية على الصعيد العربي لردم الهوة السحيقة بين الانسان والهدف .



وفي مصر يبدو المشهد الاجتماعي بعد أكثر من ربع قرن على قيام ثورة يوليو ، هكذا :

★ البنية التحتية للمجتمع لا زالت منذ عام ١٩٦٢ مؤلفة من نسيج اقتصادي محوره «القطاع العام» و«الاصلاح الزراعي» بأشكاله المختلفة الى جانب القطاع الخاص والزراعة الرأسمالية . ولا شك ان القطاع العام والاصلاح الزراعي خلقا علاقات اجتماعية جديدة اتاحت لها مشاركة العمال في الربح والادارة ومشاركة الفلاحين في التعاونيات الزراعية والدخول في عصر الصناعة الثقيلة كالسود العالي ومجمع الحديد والصلب وكهربة الريف ان ثمر - على مدى جيل - قيما اجتماعية جديدة . ولكن الذي لا شك فيه ايضا ان القطاع العام لم يستطع قط ان يتحول الى ارضية مادية تشكل مرحلة الانتقال نحو الاشتراكية ، ويرجع ذلك اساسا الى نشأة «الطبقة الجديدة» - لنقل انها البرجوازية الوارثة - لامتيازات الرأسمالية القديمة - وهي طبقة كبار المديرين والفنيين . هؤلاء كوتوا مع الزمن شريحة طبقية متميزة عن طريق الهيمنة البيروقراطية وخلق المبادرات وغياب الرقابة ، بحيث اصبحوا رأسماليين من نوع جديد رأسماله «الوظيفة» السرية والعلنية ، اصبحوا هم الاصحاب الفعليين للمصنع او الشركة او المشروع دون مغامرة الرأسماليين القدامى بأموالهم في السوق او في البورصة . وكان لا بد لهذه الطبقة ، ما دام هذا هو أسلوبها في الادارة ، ان تتبنى افكارا وايدولوجيات محورها العداء للاشتراكية .. التي نفترض انها الهدف النهائي الذي يسمى

المجتمع - بواسطتهم - للوصول اليه . وكان لا بد لهذه الطبقة ان تتشابك مصالحها مع القطاع الخاص ، وعلى وجه التحديد وجهه التجاري ، وبصورة اكثر خصوصية عناصره الوصولية الطفيلية على الانتاج من السماسرة ووكلاء الشركات الاجنبية . وهكذا تم تطويق القطاع العام من داخله ومن خارجه على السواء بحيث بات حاضره محفوفاً بالمخاطر ومستقبله مهتداً في الصميم . لقد اصبح النسيج الاجتماعي «السيد» في البلاد هو البرجوازية بكافة صفاتها المتوارثة والجديدة . والاصلاح الزراعي في الريف المصري ، سواء كان في طريق الملكية او التعاون او الاراضي المستصلحة ، لم يكن تغييراً جذرياً في اي وقت ، ذلك ان تحديد الملكية على مراحل ، والحد الأقصى الراهن لها ، وتشكيل الجمعيات التعاونية ، كلها حددت سلفاً علاقة الاجير بالارض على نحو سمح بتطور متر للراسماليات الزراعية . لقد مات الاقطاع ونمت علاقات اجتماعية جديدة ، ولكن البرجوازية الريفية ورثت امتيازاته القديمة في التشريع والتنفيذ بحيث باتت تشكل جناحاً طبقياً قوياً يؤازر اجنحة المدينة الصناعية والتجارية والمالية (١٠٣)

وهكذا اصبح هناك «شرح بارز» (١٠٣) في البناء الاجتماعي جوهره التناقض الحاد بين الشكل والمضمون في البنية التحتية للمجتمع المصري : الشكل هو هياكل الانتاج المؤتم ، ومجموعة التشريعات والقوانين ، والمضمون هو السيادة الفعلية للبرجوازية وما يستتبع ذلك من تحايلات على التشريع وخرق للقوانين وتسلسل الى الواقع التشريعية والتنفيذية ، وتبرير ذلك كله بأفكار وايدولوجيات وسيطرة على أجهزة الاعلام المباشرة وغير المباشرة كالصحف والاذاعة والتلفزيون والمرح والسينما .

١٠٤ البنية الفوقية للمجتمع ما زالت تعتمد على فكرة التنظيم السياسي الواحد الجامع المانع ، برغم تعدد الطبقات وتعارض مصالحها (١٠٤) . . وهو التنظيم البعيد من جوهر «الجهة الوطنية» القائمة على الاتحاد الحر للمنابر المستقلة . وهو ايضا التنظيم البعيد عن حماية المكتسبات الايجابية لثورة يوليو ، لانه لا يعبر عن التأثير في السلطة والفعالية الاجتماعية عن مصالح الطبقات التي

١٠٢ - وهو الامر الذي يسر لانتقال ١٤ مايو ١٩٧١ قاعدة صالحة لبناء ما اسماه بالانفتاح الاقتصادي . يحلل هذا الانفتاح تحليلاً راديكالياً الدكتور فؤاد مرسى في كتابه «هذا الانفتاح الاقتصادي» - دار الثقافة الجديدة - القاهرة ١٩٧٦ . وراجع ايضا للكاتب العراقي جاسم المظبي «الانفتاح الاقتصادي حضن الرأسمالية المريضة» - مطبعة الاديب - بغداد ١٩٧٦ .

١٠٣ - كانت هذه «الفكرة» هي محور الفيلم السينمائي المهم «القاهرة ٦٨» الذي كتب نصته لطفى الغولي وأخرجه صلاح ابو سيف .

١٠٤ - ورغم تعدد النابر ١٩٧٥ وتعدد الاحزاب ١٩٧٦ فقد صدر القانون الذي «استغنى» عليه الشعب بعد انتفاضة يناير ١٩٧٧ وصاغه مجلس الشعب في منتصف العام نفسه ، وهو ينتج عملياً التكوين الحر للاحزاب ويفرض السيادة للحزب الحاكم .

استفادت من قرارات يوليو ٦٢ ، وغيرها من الاجراءات الوطنية التقدمية . وهو ايضا التنظيم البيروقراطي الذي يشكل في خطوطه العامة وتفاصيله الدقيقة احدى قنات السلطة التنفيذية . ان هذا التنظيم الذي جسّد البديل - لدى الثورة - للديموقراطية الليبرالية ، لم يجسد في اية مرحلة من مراحل تاريخه طموحات الديموقراطية الشعبية ، وهو الوعاء الذي صبت فيه وصبت منه ، مختلف الافكار المشوهة عن الاشتراكية ، ومختلف النظريات المعادية للديموقراطية ، ومختلف القيم الشوفينية. انه يعكس بغير شك التناقض الفاجع في البنية التحتية بين الشكل الاجتماعي والمضمون السلطوي للبرجوازية ، يعكسه في تناقض افدح بين حتمية الجبهة الوطنية بتعدد روافدها المستقلة تنظيميا وفكريا ، واعتساف التحالف بين افراد - مهما بلغ عددهم الملايين - فهم يخدمون موضوعا ، حتى اذا كان بينهم عمال وفلاحون ومتقنون ثوريون ، مصالح الطبقة السائدة نسي المجتمع .

ان المضمون الاقتصادي للبناء الاجتماعي في مصر ، وجد نظيره السياسي المطابق لاهدافه في الاتحاد الاشتراكي حتى عام ١٩٧٧ ، ثم في «قانون الاحزاب» الجديد الذي صدر في هذا العام نفسه حيث يمنع في صلب مواده الاساسية تكوين اي حزب يعبر عن طبقة او فئة اجتماعية .

كما ان اجراءات ثورة يوليو الاقتصادية اثمرت تحولات اجتماعية عميقة ، فانها ايضا غيرت من مسار الثقافة المصرية تغييرات جوهرية . ولا يمل المسرور تكرار القول ان مجانية التعليم في كافة المراحل حتى الجامعة والمعاهد العليا كان اخطر القرارات الثورية في هذا الصدد . وكذلك قرارات تنظيم الصحافة . وقانون التفرغ للأدباء والفنانين ، وتأسيس وزارة الثقافة بفروعها المختلفة فسي حقول الادب والفن والمرح والسينما والنشر وغيرها . وقد اثمرت هذه الاجراءات الوطنية التقدمية في الميدان الثقافي ملايين الخريجين وطلاب الجامعات . كما اثمرت اجيالا متواصلة في الاداب والفنون ، واتاحت لابداهم فرصة النمو والازدهار . واتاحت لشعبنا تذوق اعمال ما كان من الممكن انتاجها في ظل العهود الماضية .

ولكن ذلك كله - وهو من مفاخر الثورة بغير جدال - لم بلغ النسبة الفاجعة للاميين المتعلمين ، ولا برامج التعليم واساليب التربية الرجعية في المدارس والجامعات ، ولا سطوة الافكار المعادية للتقدم في اجهزة الاعلام . وكانت النتيجة الحتمية لذلك ، هي تقهقر اكثر تقاليد الفكر المصري ايجابية كالعلمنة والديموقراطية ، وحلت مكانها اكثر تقاليد هذا الفكر سلبية وفجاجة وسطحية . . حتى اصبح منظر الطالبات اللواتي يرتدين «الطرحة» ، والشباب المهورس بتحضير الارواح وغيرها من الفبيات ، والتظاهر المشير ضد مشروع متقدم لقانون الاحوال الشخصية ، والترنم بآيات المجتمع البدائي والعصر الذهبي للخرافات ، اصبح هذا المنظر الغريب على مصر والنشاز في تاريخها الفكري

والاجتماعي ، شيئاً مألوفاً ومرغوباً في السبعينات من هذا القرن ، اي بعد مضي اكثر من قرن ونصف على بداية « النهضة » . فاذا أضفنا النفقات الاقليمية والنعرات الطائفية وقيم الانحلال والتفسخ الاجتماعي ، لأصبح المشهد « فاجعة » حقيقته وكاملة الأركان بغير زيادة ولا نقصان . انه التناقض بين المقدمات والنتائج ، بين الشكل والمضمون في الثقافة المصرية ، في الروح المصرية ، وما بين المقدمات والنتائج يمتد « السياق » الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ليشكّل العناصر الموضوعية لهذا التدهور : فالتناقض في البنية التحتية الاقتصادية ، والتناقض في البنية الفوقية السياسية ، يقودان بالحثم الى التناقض الثالث : بين المضمون الروحي للثورة والواقع الروحي للشعب ، بين الطليعة الثورية والقواعد الشعبية ، بين علاقات الانتاج والقيم الاجتماعية .

هذه المجموعة من التناقضات المركبة هي التي صاغت « الهوة » الزاهنة والفجوة الواسعة بين حاضر مصر ومستقبلها . ولذلك كان المطلوب هو « ثورة ثقافية » شاملة بالمعنى الذي أورده لينين ، مضافا اليه في التطبيق الحي الخلاق ظروفنا الموضوعية الخاصة : ثورة تحل التناقض الاقتصادي والسياسي والابدولوجي ، فتتردّد الهوة الفائرة فاهما كالتنين ، وتحافظ على مكتسبات ثورة يوليو بتجاوزها . لانه لا مكان للمراوحة « مطك سر » في تاريخ الشعوب .

(٢) حين يقال : « مطلوب » ثورة ثقافية في مصر ، ينبغي ان نستبعد مسن الخاطر - على الفور - فكرتين خاطئتين : الاولى هي تصور هذه الثورة وكأنها فترة في برنامج احد الاحزاب مطلوب تطبيقها ، والثانية هي تصور هذه الثورة كطموح نظري او حلم لم يعرف طريقه الى ارض الواقع بعد . الفكرتان خاطئتان لان الثورة الثقافية تلبى - من ناحية - حاجة ملحة في باطن المجتمع ، وتعيد التوازن الى معادلة بلغت من الخلل حدا يهدد حاضر الوطن ومستقبله على السواء . اي ان الثورة « المطلوبة » من عمق اعماق الواقع الشامل للارض والانسان والحضارة ، وهي - من ناحية اخرى - ليست أمنية تجريدية معزولة عن ممارسات العمل السياسي والاجتماعي في مصر . ان مجموعة المبادرات الشعبية التي شقت طريقها في الصخر غداة الهزيمة في ٦٧ الى حرب أكتوبر ٧٣ ثم ما وقع بين يناير ١٩٧٥ ويناير ١٩٧٧ حيث كادت الانتفاضة الشعبية تبلغ ذروتها ، تشكل في مضمونها الحي الارهاص الواقعي للثورة الثقافية . ومعنى ذلك انه في اللحظة التي ولدت الحاجة الى هذه الثورة ، ولدت ايضا المعالم الرئيسية لجنيها الذي حملت به بطن مصر عشر سنوات كثيفة مركزة . و« المطلوب » اذن هو الاستعداد النشيط لاستقبال المولود القادم ، والاسهام باقصى درجات اليقظة في تيسير عملية ولادته ، والحيلولة بأخطر ما نملك من وسائل دون اجهاض الأم العظيمة التي أثمرته .

ولا بد في البداية من التعرف الحميم على الواقع الخام ، وطبيعة الحاجة الملحة التي ينبض بها حتى نستطيع تصور الولادة القادمة ، واحتمالات العصر

واليسر في حالة وقوعها ، وإحتمالات الاجهاض ايضا . وفي البداية كذلك لا بد من الاشارة الى ان الثورة الثقافية في مصر ، لا تستهدف تغييرا للبناء الفوقي وحده ، وانما هي تضع نصب عينها ذلك التشابك المعقد بين القمة العلوية للهرم الاجتماعي «الثقافة» والقاعدة المادية «الانتاج» . اي انها في حقيقة الامر تزاوج بين تغيير علاقات الانتاج والقيم الاجتماعية على السواء . كيف ذلك ؟

ان المشهد الاجتماعي المصري يبدو من الخارج بالغ الاتساق ، فهو صورة كلاسيكية للمجتمع الراسخ حضاريا الى عمق سبعة آلاف سنة (من الفراغة الى اليونان والرومان ، الى المسيحية والاسلام ، والعروبسة ، الى العصر الحديث) يتميز بحكم موقعه الجغرافي بنوع قديم ومستمر ، من المركزية الصارمة التي هيا لها وادي النيل ونظام الري ، محاطا على الضفتين بصحراء شاسعة تقري بالفزو والفزو المضاد ، يتوسطها الشريط الاخضر الضيق الخصب معا ، وينتهي عند البحر الابيض المتوسط ليصبح قدر مصر ان تكون همزة الوصل بين قارات ثلاث، ويتخذ هذا الاتصال مغزى تاريخيا بشريان قناة السويس الذي يوحد - عبر البحر الاحمر - المغرب بالشرق في مصر عربي مشترك .

يبدو المشهد هكذا ، من الخارج ومن فوق السطح ، بالغ الاتساق ، كما تبدو اهرامات الجيزة لعيني سائح من بعيد ، من نافذة طائرة مثلا . ولكن الحقيقة - على الصعيد الحضاري - هي ان آلاف السنين من تراكم الازمنة قد اورثت في الاغلب الأعم اكاداسا هائلة من العادات والتقاليد والمعتقدات التي تقف نسي خط مضاد لروح العصر الحديث . ولعل السلوك اليومي للفلاح المصري السلي يشكل الغالبية الساحقة لسكان وادي النيل ، ينتمي الى افوار سحيقة في جوف التاريخ ، بحيث انه يستطيع تطويع المستحدثات العصرية لمعقليته البدائية وليس العكس . ومن هنا يظهر لنا تحت الميكروسكوب (الشرح) الاول فيما يسمى - خطأ - بالوجدان المصري ، وهو التناقض المروع بين الاقلية النادرة التي تستجيب لمنجزات الحضارة الحديثة وتتفاعل معها - بدرجات متفاوتة - والاكثرية التي تستنيم لخرافات عصور الظلام . والحقيقة ايضا ان هذه الآلاف من السنين لا تشكل (استمرارا) حضاريا ، لان فترات الانقطاع التاريخي قد جزأتها على نحو يكاد يجعل منها وحدات منفصلة على ذاتها ، بحيث يبطل القول الرومانتيكسي الساذج : ان الانسان المصري المعاصر يجسد امتدادا عضويا للانسان القديم ، وهو القول الذي توالدت عنه مختلف الدعوات الشوفينية (١٠٥) .

ومن ناحية اخرى ، فان المركزية الثابتة على مدى السنين قد اثمرت حقا قيام (الدولة) في مصر منذ امد بعيد ، وهو دليل «التمدن» و«النظام» ، ولكنها ايضا كرسست القهر والبيروقراطية جنبا الى جنب .. ان ظهور مؤسسة المؤسسات منذ

١٠٥ - تراجع هذه النقطة تفصيلا لغالي شكري في كتابه «عروبة مصر وامتحان التاريخ» دار

المودة - بيروت ١٩٧٤ (ص ١٢٣ - ١٥٠) .

فجر التاريخ المصري هو تعبير مزدوج الدلالة على تقدم العقل المصري والعبودية الاجتماعية في وقت واحد . كذلك الشريط الاخضر الضيق البالغ الضيق والذي وصفه هيرودوت بأنه «هبة النيل» ، فان خصوبته التي تتغنى بها الاشعار لا تقل اهمية في التحليل عن «الفقر» الذي صاحبها في توزيع غلة الارض المحدودة . اما القدر الجغرافي الذي يدعو البعض الى التباهي ، فانه جعل مصر قبة انظار الغزاة على مر التاريخ ، فهمة الوصل بين القارات الثلاث ليست وردة جميلة فحسب ، وانما هي شوكة ايضا ربما ادمت شبكات الاستغلال العالمية الواسعة في ظل الامبراطوريات القديمة او الحديثة ، ولكنها ادمت ايضا وفي المقام الاول ، سكان هذه الجوهرة المتلألئة بين النيل والبحرين الابيض والاحمر . واخيرا ، فالصحارى الممتدة شرقا وغربا والتي يمكن ان تكون - وكانت يوما - جسرا بين عروبة افريقيا وعروبة آسيا ، كادت في اكثر الاحايين ان تكون سياجا غير مرئية اوحث للكثيرين بمزيد من القوقعة (التي تصل احيانا الى نقيض الغاية التاريخية كحرب مصر وليبيا في تموز ١٩٧٧) .

والنتيجة ؟ هي ما دعوانه مرارا بالتخلف الحضاري المروع والتقاليد غير الديمقراطية في اسلوب الحكم (١٠٦) . وقد انعكس التخلف والديكتاتورية على التكوين الاجتماعي للمصريين بمختلف طبقاتهم ، حتى ان «الثقافة» في اغلب العهود كانت طموحا وحلما وانعكاسا لتأثيرات وقتية واستشرافات خارجية اكثر منها انعكاسا موضوعيا امينا للواقع الذي يش من هول المسافة الدائمة التي تفصل بينه وبين مستوى العصور المتتالية . ويخطئ المؤرخون - لذلك - خطأ فادحا حين يتخلدون - مثلا - من بعض الاعمال الفنية وثائق وشواهد علمية حقائق المجتمع المصري ، فالارجح ان الدراسات الميدانية للعادات والتقاليد والقيم والاعراف والافكار والسلوك لمختلف الفئات والشرائح والطبقات ، هي اقرب الوسائل الى الدقة والتشخيص (١٠٧) .

ولعله من أبرز مظاهر التخلف تلك النسبة البشعة والمتزايدة لعدد الاميين في مصر . . فبالرغم من برامج محو الامية التي اتقنت صياغتها مختلف النظم والعهود، واسست لها المراكز العلمية «كما هو الحال في قرية سرس الليان النموذجية» ، فان الحال ما زالت كما هي عليه ، بل ان الكثافة السكانية التي تهدد بالانفجار الحقيقي تمنح الامية بعدا خطيرا اشارت اليه سيمون دي بوفوار ذات مرة حين وصفت كل طفل جديد. بأنه «كم عيشي يضاف الى الوجود» . وانتشار الامية

١٠٦ - يهمني التاكيد هنا على ان هاتين الظاهرتين قد شغلنا حيزا واسعا في انتاجي الفكري منذ كتابي الاول عن «سلامة موسى وازمة القصر العربي» الذي صدرت طبعته الاولى عام ١٩٦٢ الى احدث ما كتبت ، وخصوصا «مذكرات لقافة تحضر» عام ١٩٧٠ و«التراث والثورة» عام ١٩٧٣ .

١٠٧ - احب ان اشير هنا ببالح التقدير الى مؤلفات الباحث الاجتماعي المصري الدكتور سيد عريس واهمها بالنسبة لهذه النقطة «من ملامح المجتمع المصري المعاصر» ١٩٦٥ و«الفلود في التراث الثقافي المصري» ١٩٦٦ و«مطامير المدمين» ١٩٧٣ .

الساحق يتيح لاجهزة الاعلام البصرية السمعية فرصة الانتشار الساجق ايضا ، الامر الذي يرسخ «قيم ومبادئ النظام» دائما في وعي الأمي ، او بمعنى أدق هو يسهم في تقييب هذا الوعي تماما ، ومن هنا كانت الامية قضية سياسية لا حضارية فحسب ، ذلك ان الهبوط المدمر لمستوى الوعي يؤدي حتما الى القناعة الابدية بما هو قائم ، والاستسلام غير المشروط لما هو مقرر . لذلك تدخل الامية من اوسع الابواب الى صلب قضية الديمقراطية وقضية العدل الاجتماعي . ان عدد الفلاحين المصريين وحدهم يبلغ حوالي ٢٥ مليونا من اصل عدد السكان الذي يبلغ حوالي ٣٧ مليونا ، وتسويد الامية بينهم هو تسويد لقيم الدكتاتورية والظلم الاجتماعي . وهنا يبدأ التراث الشعبي الطويل العمر في امداد الجهل وشحن غيبة الوعي ، بالاثورات الوجدانية الجاهزة التي تبرر «الصبر» على الحال «والرضا» به ، وأحيانا «الفرح» لما يمكن الحصول عليه من مكافآت في العالم الآخر . وليس معنى ذلك ان أمية الفلاحين المصريين قد اغلقت أفواههم بالاقفال الحديدية ، فقد ثاروا مرارا ضد الغزاة والاقطاعيين ، ولكن تمرداتهم جميعها اتسمت بالتلقائية والانقطاع . والتلقائية هي وليدة الوصول الى حد مشاركة الموت دون اسعافات اولية ، فالصرخة حينئذ لا تمثل وعيا ، وانما تجسد غريزة . والانقطاع يجسد الخوف والاكتفاء بما هو موقت سواء كان عقابا او رشوة (١٠٨) .

ومن أبرز مظاهر التخلف ايضا ذلك الفصام الجماعي بين «استهلاك» منجزات الحضارة المصرية و«الرفض» الشعوري او اللاشعوري لمجموعة القيم والافكار المصرية . هذا الفصام يشمل الأمي والمتعلم والمثقف على السواء ، بحيث باتت معدلات التطور الروحي للشعب من البطء ، للدرجة التي تهدد معها تطور الانتاج . ان التصنيع الخفيف والثقيل ، والعلوم الطبيعية ، والتحديث الآلي في الزراعة ، كل ذلك يخلق - في ظل القطاع العام والإصلاح الزراعي - نوعا جديداً مسس العلاقات الاجتماعية سواء بين أدوات الانتاج والأيدي العاملة والقوى الذهنية للتكنوقراط ، او بين القوى العاملة يدويا وذهنيا . كما ان هذه العلاقات الجديدة التي اشتملت بالضرورة على أسس جديدة للتعامل بين الفلاح والارض ، وبين الفلاح والدولة ، وبين الفلاح والفلاح ، كان لا بد ان تنعش في خاتمة المطاف مجموعة جديدة من قيم التفكير ، وانفعالات الوجدان ، وتعايير السلوك . ولكن الحقيقة الصارخة بالالم ، هي ان الفجوة بين التطور المادي في مصر - قبل وبعد ثورة يوليو ٥٢ - والتطور الروحي للشعب ، تبلغ من الاتساع حداً مخيفاً . وإذا

١٠٨ - يمكن متابعة الجدول البياني لهذه الفكرة كما صاغتها الرواية المصرية مثلا ، منسند «زينب» لمحمد حسين هيكل ١٩١٤ و«يوميات نائب في الأرياف» لتوفيق الحكيم ١٩٣٤ و«الارض» لعبد الرحمن الشرقاوي ١٩٥٤ و«الحرام» ليوسف ادريس ١٩٥٩ و«أيام الانسان السبعة» لعبد الحكيم قاسم ١٩٦٦ و«هذا ما يحدث الآن في مصر» لمحمد يوسف القعيد ١٩٧٧ ثم البحث النقدي الهام «الروائي والارض» لعبد المحسن طه بدر .

كان البعض يزهو - بالحق - لأن فلاحى مصر وعمالها وطلبة جامعاتها قصد تعاملوا مع الأسلحة المتطورة في حرب أكتوبر ٧٣ تعاملا أنجز انتصارات الإيسام الاولى ، فان هذه الحقيقة الرائعة والجديرة بالتخليد لا تنفى الظاهرة بل تؤكدھا . ان بيئة الحرب - الجيش - بهدفها المحدد وهو التحرير ، وبندريباتها البصيرة على عناق الآلة الحديثة ، وأسلوبها المصري في التفكير العسكري . هي التي أنجزت «الاستثناء» وبقيت القاعدة الراسخة سارية في التفكير السياسي - مثلا - الذي يتحمل أساسا وزر الأخطاء التي وقعت أثناء وبعد القتال . ومع ذلك ، فلم تكن الملائكة والرسل والأنبياء هم الذين يقاتلون - كما أعلن ذلك شيخ الجامع الأزهر - وإنما كان البشر وقد خلوا الى حد كبير - لأسباب اضطرارية - من مرض الفصام الجماعي . وهو المرض الذي يفصلنا عن الأسرة الإنسانية الصائمة للحضارة ويحرمانا شرف وحق المشاركة في بناء العصر ، لاسترخائنا في غيبوبة الاستهلاك الحضاري (ان جاز التعبير عن استعمال الطائرة والسيارة والثلاجة والتلفزيون ... الخ) ، وابتعاد مخيلتنا عن حلم الانتاج الحضاري (بالقبول غير المشروط لفكر العصر) .

ولقد ترتب على هذا الفصام الخطير - الذي يدفع استاذنا جامعيا الى تدريس احد العلوم الطبيعية في المعمل صباحا ، ويذهب الى غرفة مظلمة لتحضير الارواح مساء - ان تولد منه نوع خطير من انواع انقسام الشخصية، هو ما يمكن تسميته بازدواجية الفكر والسلوك . اننا هنا نطرق باب الاخلاق التي يصر المجتمع المصري - ظاهريا - على التمسك باللباس ، والحقيقة هي انه من اكثر المجتمعات بعدا عنها بأي مقياس من هذه الزاوية .. فالتفكير بدور في حلقة مغلقة على ذاتها كالدائرة ، وكذلك السلوك ، بلا تماس حقيقي او تفاعل بين الدائرتين المغلقتين . ومن هنا كانت مختلف الامراض الخلقية المتفشية لا تخرج في جذورها المتشعبة عن حدود الازدواجية بين الفكر والسلوك ، بين الوجه والقناع . وهكذا فالانسان المصري عموما لا يساوم العصر فقط ، ولا هو يساوم الموروث الشعبي فقط . وإنما هو يساوم نفسه اولا واثرا . ولربما كانت نسبة الجرائم في مصر قليلة بالنسبة لغيرها من دول العالم ، ولكن الجرائم التي لا تصل ابواب المخفر ، والتي لا تقع عليها عينا شرطي ، والتي يمكن ادراجها تحت عنوان الازدواجية ، ترتفع نسبتها الى درجات مدهلة ، عمودها الفقري هو الكذب على النفس وعلى الآخرين . ومن الطبيعي ان تختلف دواعي هذا الانقسام بين الطبقات العاليسة والطبقات الفقيرة ، بين المثقفين وانصاف المتعلمين والاميين ، بين الريف والمدينة ، ولكن اختلاف الاسباب لا ينفي الظاهرة الشاملة للمجتمع . وهي الظاهرة التي اثمرت «الشخصية الفهلوية» على صعيد السلوك ، و«التحشيش» على صعيد العادات ، و«عبادة الموتى» على صعيد القيم .

ويتجسد هذا الفصام في تلك الهوة الشائنة بين القرية والمدينة المصرية ، وكان الوطن أمّتن ، وكان العرق جنسان ، وكان المجتمع شعبان . ان المجتمع المصري في جوهره مجتمع طبقي كلاسيكي يخلو تقريبا من التواءات العشائرية والطائفية والعنصرية ، ولكن المسافة بين الريف والمدينة في مصر تغطي على هذا

الجوهر باكثر السحب سوادا ، بحيث يهتز هذا الجوهر - غير الساكن ابدا - اهتزازات عشوائية وطائفية وعنصرية في بعض الاحيان . ان احتقار العمل البدوي ، وارتفاع شأن العمل الذهني ، واحتقار المرأة وارتفاع شأن الرجل ، واحتقار الفرد وارتفاع شأن الاسرة البطركية ، واحتقار العمل الحر وارتفاع شأن الميري وترابه (العمل في الحكومة) ، واحتقار العقل وارتفاع شأن الغيب ، واحتقار «الاهالي» وارتفاع شأن «السلطة» ... كلها من القيم «العامة» في مصر، ولكنها من القيم «الخاصة» التي يتميز بها الريف المصري عن المدينة ... بحيث اصبح الفلاح «منبوذا» اما ابن المدينة فهو السوبرمان . ان طبقة العلاقة بين القرية والمدينة المصريتين تكاد تشكل ظاهرة متكاملة ، فالى جانب تقسيم العمل ، هناك الانقسام الحضاري المروع ... فبالرغم من المصالح المشتركة بين اغنياء الريف واغنياء المدينة ، وبين اجراء القرية وعمال المدينة ، الا ان المدينة ككل تمارس قهرا اجتماعيا وحضاريا ضد الريف . فهو صاحب الايدي الرخيصة والمادة الخام وهو السوق الذي تصدر اليه المنتجات المصنعة ، وهو ايضا الحقل الواسع الاطراف الذي يستمع الى الترانزستور ، وقد اصبح ميسورا ان يعلقه الفلاح في عنق البقرة وهي تشق بالحراث قلب الارض ، فالمدينة تصدر ايضا بضاعتها الاعلامية وثقافتها ليظل أريف في اطارها منضبطا لا يحدد .

ولعله من مظاهر التخلف البارزة على جبين مصر ؛ ذلك التهرؤ التنظيمي في العمل السياسي . وبالرغم من انه يمكن القول ان العرش والاستعمار والاقطاع والبرجوازية ؛ كانت لها جميعا تنظيماتها السياسية ، بينما عانت الطبقة العاملة الالهوال لاقامة حزبا ، الا ان ظاهرة التهرؤ التنظيمي يشمل احزاب مختلف الطبقات على الاطلاق . ويمكن القول ايضا - في المقابل - ان اجهزة «البوليس السياسي» في مختلف عصور مصر الحديثة كانت تمثل «اقوى حزب منظم» . اما التنظيمات الجماهيرية سواء كانت نقابات او احزاب او اتحادات ، وسواء كانت للاقلييات او للاغلبية ، وسواء كانت علنية او سرية ، فانها كانت بعيدة - لهذه الدرجة او تلك - عن معنى الحزب البرجوازي او الثوري . كان الانقطاع دائما من سماتها الاساسية، كما كانت الفوضى سمة اخرى . ان «الاحرار الدستوريين» و«السعديين» كانوا يمثلون حكومات الاقلية في نواد للصفوة . اما حزب الوفد - اكبر احزاب الاغلبية - فكان شارعا اكثر منه حزبا ، شارعا معلقا بسعبد زغلول ومن بعده النحاس وقبلهما الليبرالية السياسية . اما «مصر الفتاة» و«الاخوان المسلمون» فأولهما تنظيم صغير ، وثانيهما كبير ، ولكنهما معا بسلا جماهير خارج النطاق التنظيمي ، وفي ظل اكثر فترات الديمقراطية فنجرا قبل ٢٣ يوليو اي في ظل انتخابات هام . ه الشهيرة لم يفر الاخوان بمقعد واحد في البرلمان . انها تشكيلات شبه عسكرية اقرب لان تكون ارهاية اكثر منها تنظيمات بل احزاب سياسية . وبعد ثورة يوليو حاول عبد الناصر المستحيلات الاربعة : هيئة التحرير - الاتحاد القومي - الاتحاد الاشتراكي - التنظيم الطليعي - لبنني حزبا ، دون جدوى .

ما هو السبب ؟ ليس القهر وحده ؛ فالاحزاب التي كانت في السلطة لم تنج من التهرؤ . واذا تحدثنا عن التنظيمات الشيوعية فهي مأساة كاملة رغم البطولات والتضحيات الجسورة ، ورغم الدور الفكري الرائد الذي قامت به في تاريخ الثقافة العربية ، ولكنها ايضا رغم امتلاكها لنظرية كاملة في التنظيم الثوري ظلت على الدوام اشتاتا متناثرة . هل هو التخلف ؟ ربما ، ولكنها احد مظاهره البارزة فقط ، فهناك دول اخرى - كالهند - استطاعت رغم التخلف ان تؤصل فكرة التنظيم في تربتها تأصيلا عميقا . هناك امريكا اللاتينية وافريقيا - الحزب الفيني مثلا - الكثير من اقطار الوطن العربي مشرقا ومغربا .

لا شك ان للتخلف نصيبا موفورا في نشأة هذه الظاهرة الغريبة ، ولكنه بمفرده لا يفسر شيئا ، لانها ظاهرة بالغة التعقيد ، فالقول مثلا ان عشرين عاما من ثورة يوليو قد اخلت الساحة السياسية من الاحزاب ، قول مردود بالتجربة البرتغالية المشهودة ، حيث ان خمسين عاما من القهر لم تحل دون النشاط الحزبي تحت الارض ، حتى انها ظهرت في اوفر عافية غداة سقوط الديمقراطية .

على اية حال ، فان التخلف الحضاري لبلد يزهر بعض بنيه بالمجد الحضاري التليد هو المقولة الاولى ، في ثورة مصر الثقافية : انها ليست حوارا فوقيا مع مجموعة الافكار المتداولة على المسرح السياسي لمصر المعاصرة ، كما انها ليست تغييرا تحتيا للبنية الاقتصادية والتكوين الاجتماعي ، وانما هي حل المعادلة الصعبة بين القمة العلوية الهرم وقاعدته المادية ... فالانحصار على الحوار الفوقي يزيد الازمة اشتعالا ، ذلك ان تأليف وترجمة وإبداع مئات الالوف من الكتب قد يشبع نهم ٥ بالمئة من سكان مصر ، ولكنه بالتأكيد لن يمس وجدان ٩٥ بالمئة يحيا ٧٥ بالمئة منهم في ظلمة الخرافة ، وال ١٥ بالمئة الباقون تراودهم الغواية . بل ان هذا الكم الهائل من «الثقافة» سوف يصل بالتناقض الاليم الى غايته القصوى حين تصبح «الكتابة في الرؤوس» ديكورا لكوخ مهجور او لمقبرة نائية . كذلك فان الاتجاه الى التصنيع والتحديث الالي وحده سوف يجعل من الكوخ ماكينة ضخمة ومن المقبرة جهازا الكترونيا بالغ الرقي ، وكلاهما خال من الانسان - الانسان ، فيمسيان قصرا مسكونا بالاشباح .

اما المقولة الثانية فهي الديمقراطية، بمعنى ادق انعدام التقاليد الديمقراطية . والتقاليد الديمقراطية اشمل من مسألة الديمقراطية السياسية وابعد غورا في تلافيف الكيان الاجتماعي : فالديموقراطية الراسية هي التي تتصل بنظام الحكم ومؤسساته وتشريعاته ، وادواته التنفيذية ، والديموقراطية الأفقية هي التي تتصل بالوزاين والرؤى السائدة على برامج التعليم ونظام الاسرة ، وعلاقات الانتاج ، وعلاقات الاستهلاك . الديمقراطية الاولى تختص بالعلاقة بين المواطن والدولة ، والديموقراطية الاخرى تختص بالعلاقة بين المواطنين وبعضهم البعض . ولعله من المفارقات الداعية الى التأمل ان حزب الاغلبية الشعبية قبل ثورة يوليو لم يحكم طيلة ربع قرن او يزيد اكثر من اربع سنوات ونصف في ظل ما سمي حينئذ

بالنظام الليبرالي. ومن المفارقات أيضا ان النظام الجديد لم يتوصل قط الى صيغة ديمقراطية صحيحة تتسق مع مضمون اجراءاته الوطنية ، بل ارتفعت لانتسات الاشتراكية والاشتراكيين في غياهب السجون . وبعد رحيل عبد الناصر واعلاء شعار «سيادة القانون» اصبح المقصود هو سيادة القوانين المعادية للقانون .. الديموقراطي !! وهكذا ، فعند دستور ١٩٢٣ حتى الان - اكثر من نصف قرن - في تاريخنا الحديث ، لم يحصل المواطن المصري على الديموقراطية بأي من معانيها ، باستثناءات نادرة . ومن جراء هذا الوضع المشين للديموقراطية المصرية - رغم الشهداء والكتابات - ترسخت اعتقادات ومثل ، وشاعت افكار وانفعالات، وعادات ومشاعر تعادي جوهر التقدم وتحطم عنق النهضة .

ومن السخف السؤال التقليدي عن الدجاجة والبيضة أيهما اسبق : التخلف ام الدكتاتورية ؟ فالحق ان التعبيرين كلاهما يختزلان ملايين التفاصيل الصغيرة التي تشابك فيما بينها على نحو مكثف وعميق الأبعاد ، بحيث يصبح السؤال الاهم من هوية الثورة الثقافية المصرية : ماذا تكون والى اين تسير ، وماذا تحقق؟

(٣) حين تجلت مظاهر الاحتجاج والسخط على هزيمة ٦٧ في بداية العام التالي ، فوجيء بها معظم المراقبين ، سواء من ناحية الكم او النوع او الشعارات المبروكة . كانت غالبية الحشود من العمال والطلاب . وكانوا بالذات من بين عمال المصانع الحربية وطلاب الجامعات ، وقد تبلورت الهتافات - على وجه التقريب - حول شعار الديموقراطية . وكان مصدر المفاجأة هو انه منذ عام ١٩٥٤ لم تعرف «العواصم» المصرية اي نوع من المظاهرات المضادة للحكم .. لقد عرفت هذه العواصم مظاهرات التأييد المطلق والنسبي ايام السويس عام ١٩٥٦ ، وايام الوحدة عام ١٩٥٨ ، واثناء زيارة خروشوف ١٩٦٤ ، ولكنها لم تعرف الاضرابات والاعتصامات الكبيرة الحجم والصريحة في مناوأة اسلوب الحكم منذ ازمة مارس (آذار) ١٩٥٤ . وكان التحليل الجاهز لدى المراقبين ؛ هو ان هزيمة حزيران بلغت من الضخامة والمفاجأة هذا الحد الذي انعكس في تحركات العمال والطلاب منذ فبراير (شباط) ١٩٦٨ . ولكنهم - مع ذلك - ظلوا مشدوهين بعاملين هما: ان مصر قد خلت رسميا من المنظمات السياسية والاحزاب طيلة تلك الفترة ، وان ايدولوجية النظام هي الفكر السائد على اجهزة الاعلام الواسعة الانتشار ، واذن فمن اين جاءت «الاجيال الجديدة» بأفكارها وقدراتها التنظيمية المباشرة التي تتجاوز كونها مجرد رد فعل للهزيمة ؟

لرد على هذا السؤال لا بد من القول ان مصر لم تخل يوما من الافكار التي تختلف الى هذه الدرجة او تلك ؛ مع ايدولوجية السلطة السائدة . وربما كان ذلك امرا طبيعيا في اي مجتمع طبقي تتعارض فيه المصالح الاجتماعية ، بل وتباین وجهات النظر أحيانا حول المسألة الوطنية ... فبالرغم من اية قيود تفرضها السلطة القائمة على بقية الايدولوجيات المختلفة معها ، لا بد وأن الطبقات والشرائع والفئات الاجتماعية تبحث لنفسها أولا عن ثغرات في جدار النظام القائم

(سواء في مؤسساته السياسية او اجهزته الاعلامية او تشريعاته) ، وفي الوقت نفسه تحت لنفسها ثانيا قنوتها السرية ونصف السرية والعلنية ، ايا كان الثمن الذي يمكن ان تدفعه في البحث عن الثغرات او في نحت القنوت .

وهكذا ، فان إرهابات الثورة الثقافية في مصر ، والتي بدأت رسميا غداة الهزيمة - اي في بداية عام ١٩٦٨ - لم تولد في فراغ . لقد كانت هناك على الاقل أربعة تيارات فكرية رئيسية تملأ خياشيم الرثة المصرية ثقافيا وسياسيا : اولها الاتجاه الديني الذي تجسده تنظيميا جماعات الاخوان المسلمين ، والشبان المسلمين ، وشباب محمد وغيرها من التسميات الجديدة على مصر ؛ كحزب التحرير الاسلامي وما سمي بعدئذ بجماعة «التكفير والهجرة» ، والاتجاه الثاني هو اليسار الماركسي ؛ وتجسده المنظمات الشيوعية قبل ان تحصل نفسها ، والمنظمات الجديدة التي ولدت بعد هذا الحل . والاتجاه الثالث - وقد يسمى بالاكثرية الصامتة - هو التيار الليبرالي ، وهو يتجسد في شخصيات وكتابات اكثر مما يتمثل في تنظيمات وأحزاب . والاتجاه الرابع - وقد يدعى بالاكثرية الشائعة - هو التيار اليوليوي الذي يفكر من خلال المنجزات المادية لثورة يوليو، ومن خلال ميكروفونات الاذاعة ، وقد تطور جزء لا يستهان به من هذا التيار بعد رحيل عبد الناصر بحيث اصبح من الممكن تسميته بالتيار الناصري الذي يصوغ مقولته الايديولوجية من مجموعة القيم والافكار الرئيسية لجمال عبد الناصر .

ولا بد من التأكيد على ان هذه الاتجاهات - باستثناء الاخير - كانت قائمة قبل الثورة ، ولا بد من التأكيد ايضا ان هذه الاتجاهات ، كتيارات فكرية ، قد غزت معظم الطبقات الاجتماعية قبل وبعد الثورة ، ولا بد من التأكيد اخيرا ان نسيج البرجوازية الصغيرة هو امراض الانسجة الطبقية في المجتمع المصري ، وبالتالي فهي الخامة الرئيسية التي دارت من حولها ونبتت من صلبها احيانا ، وعملت في صفوفها اغلب الاتجاهات الفكرية المتصارعة . وينبغي ان نتوقف طويلا عند هذه الظاهرة ، فلا يمكن القول مثلا ان المناخ الاجتماعي الذي ترمع فيه الفكر الاشتراكي هو الطبقة العاملة المصرية ، ولا يمكن القول ايضا : ان الفكر الديني قد ازدهر في صفوف الفلاحين ، ولا يمكن القول كذلك : ان الفكر الليبرالي قد اقتصر على البرجوازية المتوسطة ، ولا يمكن القول اخيرا : ان الفكر الناصري لم يتجاوز مفعوله ابناء واحفاد الضباط الاحرار والمديرين والفنيين الجدد الذين تعاونوا مع الثورة . لقد دخل الفكر الديني صفوف الطبقة العاملة ، وكذلك الفكر الناصري والفكر الاشتراكي ، كما دخل الفكر الماركسي صفوف البرجوازية ، وكذلك الفكر الليبرالي ، والفكر الناصري . ولكن الحقل الاجتماعي الرئيسي لتطور هذه الاتجاهات وغربلتها وبلورتها - ولا اقول نشأتها وظهورها - كان البرجوازية الصغيرة بفئاتها المختلفة اختلافات دقيقة ، والمتداخلة فيما بينها على نحو غاية في التشابك والتعقيد .

ولا بد من الاعتراف المزدوج، بفضل البرجوازية الصغيرة على نشاطها الفكري المتقد من ناحية ، وبانعكاس قيمها الداخلية الدفينة على مختلف التيارات الفكرية

من ناحية اخرى ، فالبصمة الاساسية التي تكاد تكون قاسما مشتركا اعظم بين هذه التيارات هي بصمة البرجوازية الصغيرة . . وهي الشريحة الطبقيّة التي طال حول تشخيصها الجدل في صفوف الماركسيين المصريين زما ، هل هي المرحلة الدنيا للبرجوازية ام هي طبقة كاملة السمات النوعية والخاصة . وربما كان مصدر الجدل هو الاقتصاد على «عينة» دون غيرها من العينات، او محاصرة العينة النموذجية الشاملة الصفات في اطار ضيق من حركة الزمن تكاد تبلغ درجة السكون . ذلك اننا لو اعتبرنا البرجوازية الصغيرة - بشكل عام - هي مجموعات الفلاحين الصغار والحرفيين ، والكادر الغالب من دولة الموظفين خاصة ممن اصحاب المؤهلات المتوسطة والجمهرة الواسعة من التجار - خاصة القطاعي (المفرق) - والمتجول ، ونصف الجملة ، والنسبة العالية من اصحاب الورش الصغيرة والمهنيين . . فاننا حينئذ سوف نضع ايدنا على «طبقة» لها حدودها الاجتماعية بالرغم من تعدد اجنحتها واختلاف منابعها ؛ فانها تصب - اخيرا - في مجرى بالغ الاتساق والاستقامة الكلاسيكية : انها الطبقة التي تملك ؛ ولكن ملكيتها - أسلوبا وحجما في دورة الانتاج - لا تفضي بها مطلقا الى صفوف البرجوازية المتوسطة ، كما لها ايضا الطبقة التي تخشى خشية الموت السقوط في «حضيض» الطبقة العاملة . انها تتمسك حتى النهاية بتراث الملكية الفردية، ولكنها في صراع طبقي ضار مع الطبقات الاعلى ، ولذلك تتضامن احيانا كثيرة مع الذين تخشى السقوط بينهم .

انها ليست «مرحلة طبقية» اذن تأتى في «بير السلم» البرجوازي ، كما قد يكون شأنها في بلدان اخرى ، وانما هي طبقة عريضة متميزة جلودها الرئيسية في الريف المصري ، وبعضها يمتد الى ما يسمى بالاحياء الشعبية في المدن الصغيرة منها والكبيرة . ولانها طبقة بالغة الاتساع والعمق والغنسى البشري ، كانت ولا تزال هدفا ووسيلة ، منبعا ومصبأ لغالبية تيارات الفكر المصري المعاصر . ولأن مجراها متعدد الروافد والاصول ، فانها خصبة بطمي النيل^٢ لترسب منذ آلاف السنين ، وعرضة لتيارات الريح الطارئة من كل صوب . موجاتها متلاحقة وماؤها بين المد والجزر . انها طبقة حقا ، ولكنها نموذج كلاسيكي للذبذبة والتردد . لا تدفعها مصالحها الاقتصادية الشاملة فحسب ، بل تتجاوزها الطموحات الجزئية لغاياتها المتباينة الاسلوب والمكانة في الانتاج ، تجارها وزراعا وموظفوها وحرفيها وطلابها . ولأن «الريف» هو جذرها و«الحي الشعبي» هو جذعها ، و«دولة الموظفين» هي سيقانها . فان التخلف والبيروقراطية والدكتاتورية - هذه المقاتلات الثلاث الرئيسية في الثورة الثقافية المصرية - هي أبرز العناصر «الخاصة» في تكوينها المصري .

بعد هذا الايضاح لمصدر الجدل في صفوف الماركسيين المصريين حول هويتها - بالاحرى درجتها - الطبقيّة ارى ضرورة قصوى في استكمال هذا المعنى من زاوية اخرى هو اتجاه التطور . . . اذ كان من الممكن ان يكون المستقبل المنظور لهذه الطبقة هو الاضمحلال التدريجي بسقوط اجنحة رئيسية منها في «حضيض»

الطبقة العاملة بموجب قوانين اقتصادية موضوعية اهمها المزاخمة على «السوق» بينها وبين الشرائح البرجوازية الاخرى ، والتقدم التكنولوجي الذي لا يتبع لها احرار قصب السبق ، وانما يتبع ذلك لرؤوس الاموال المتوسطة والكبيرة . كما ياتيها التآكل التدريجي ايضا بمقدرة بعض شرائحها - خصوصا التجارية والعقارية - من بلوغ اسوار البرجوازية المتوسطة . اي انها بين اكثريتها التي كان يمكن ان تهبط ، واقليتها التي كان يمكن ان تصعد ، بتحدد مصيرها المحتمل في الانكماش واللامستقبل - ان جاز التعبير .

لولا ان الاجراءات الاقتصادية والاجتماعية لثورة يوليو قد انعطفت بهذا المسار النظري للبرجوازية المصرية الصغيرة ؛ انعطافا حاسما هيا لها - بالاصلاح الزراعي ، والتأمينات ، ومجانبة التعليم في كل المراحل ، والتعيين الجبري لخريجي الجامعات ، والاعتماد شبه المطلق على البيروقراطية - ان نمت «الطبقة» افقيا ورأسيا حتى اصبحت «القاعدة الاجتماعية» للنظام ... فلقد تضاعف عدد الفلاحين الصغار ، والموظفين ذوي الدخل المحدود ، والمهنيين الباحثين عن العمل الحر ، والحرفيين غير القادرين على استخدام المكينات الكبيرة والتجار غير القادرين على الاستيراد والتصدير . وقبل ان نستطرد لا بد من التوقف لحظة نؤكد فيها على :

✦ ان هذا الحجم «المصري» - تقريبا - للبرجوازية الصغيرة لا يعني تلقائيا - كقاعدة اجتماعية للنظام - ان السلطة السياسية تمثلها وحدها ، فالحق ان سلطة ثورة يوليو قد تغير محتواها الاجتماعي اكثر من مرة ، واذا كانت الغالبية من الضباط الاحرار تنتمي في اصولها الطبقية الى البرجوازية الصغيرة ، فان هذه الغالبية لم تجسد طموحات هذا الاصل الطبقي وحده من اليوم الاول ومرة واحدة ، بل هي عبرت موضوعيا - باجراءاتها وقراراتها وشعاراتها واساليبها - عدة تعبيرات في مراحل مختلفة ، كانت البرجوازية الصغيرة خلالها تستفيد الى جانب هذه او تلك من الطبقات الاخرى ، ولكنها دائما كانت «جماهير السلطة السياسية» .

✦ ان هذا الحجم «المصري» للبرجوازية الصغيرة لا يعني مطلقا «انفرادها» بالمجتمع .. فكما انها لم تنفرد بالسلطة ، لم تكن وحيدة ابيوها في الشارع المصري . انها صاحبة الصوت الاعلى ، ولكنها ليست الصوت الوحيد . وكما ان علاقتها بالسلطة لم تكن علاقة التمثيل الطبقي المتجانس والمستمر ، بسل كانت السلطة «تضغط بها» على بقية القوى الاجتماعية ، فان علاقتها بالطبقات الاخرى ظلت في تحالف وتخاصم مستمر حسب موقعها هي من التطور الاقتصادي . ولكن الطبقات الاخرى لم تكن تراوح مكانها ، فالطبقة العاملة - مثلا - ازدادت عددا وكثافة ووعيا وحدادة ، والبرجوازية المتوسطة لم تفقد الامس بل راحت كالحرباء تتشكل وتتلون حسب الظروف الجديدة حتى استطاعت في خاتمة المطاف ان تحسم صراع السلطة وتحدد اختيارها الاقتصادي في طريق التطور

الراسمالي التقليدي بالرغم من القطاع العام والاصلاح الزراعي ، مما يشكل تهديدا
اكيدا لاستقرار البرجوازية الصغيرة في المدى القريب .

✱ ان ما استطاعت البرجوازية المصرية الصغيرة ان تنجزه طيلة عشرين عاما
هو تأجيل الاستقطاب الطبقي الحاد الذي كان ممكنا عشية ثورة يوليو ، وذلك
باضمحلالها المفترض آنذاك سواء بالقفز الاستثنائي الى مصاف البرجوازية
المتوسطة او بسقوطها اليأس في مصاف البروليتاريا (وربما كانت اعمال نجيب
محفوظ من «القاهرة الجديدة» الى «خان الخليلي» الى «زقاق المدق» الى «الثلاثية»
من القرائن الفنية على صحة هذا الفرض الفاجع) . . ولكن مفاجأة يوليو ٥٢
الحقيقية هي امتناع هذا الفرض النظري الواقعي عن التطبيق . . وقد تسبب هذا
الاستبعاد المفاجيء للاستقطاب الطبقي ان «ملأت» البرجوازية الصغيرة الشاشة
الاجتماعية والسياسية والفكرية لمصر عقدين من الزمان ، لم يكف خلالها الصراع
الطبقي ؛ ولكنه تميز غالبا بالتطور «الاجتماعي» البطيء .



نتيجة هذا الخط البياني الاولي هي ان الحجم الاكبر والأعرض من «المثقفين»
ولد وعاش ونما وترعرع في كنف البرجوازية الصغيرة . لا شك ان المثقفين ليسوا
«طبقة» واحدة سواء بالانتماء الاجتماعي او بالالتزام الايدولوجي ، فكل الطبقات
تنتج مثقفين ، وكل المثقفين يعبرون عن طبقات . ولكن الملاحظة الجوهرية على
«المثقفين» المصريين هي ان كتلتهم الرئيسية تنتمي طبقيا الى اجنحة البرجوازية
الصغيرة المختلفة سواء كانوا طلابا في الجامعات ، او كانوا من المهنيين والكتاب
والصحفيين والفنانين . وهو ليس انتماء بالذكري - فعمل الذكري الاولي تمتد
الى بيئة العامل الصناعي او الاجير الزراعي - وانما هو انتماء بالحياة الراهنة ،
وتطور التكوين ، والنظرة الى الاشياء ، واسلوب الانتاج - يدويا كان او ذهنيا -
ومجموعة الضوابط والمعايير والقيم التي تتحكم في الفكر والسلوك . وهنا -
بالضبط - يجدر بنا ان نحدد الخطوط العريضة التي نقلتها البرجوازية
المصرية الصغيرة الى ابنائها وبناتها ؛ قبل ان نرصد العائد من هؤلاء اليها، والمردود
منهم للمجتمع ككل :

✱ لقد نقلت اليهم اولا التخلف . وهو هذه المرة ليس «الامية» الابجدية ،
وانما هو الامية الحضارية التي تشد قطاعا عريضا من المثقفين نحو التراث بأكثر
معانيه سلفية وجوذا او العكس ، ونحو «الغرب» بأكثر معانيه قشرية وسطحية . .
والعنصر المنهجي في كلا الرؤيتين هو «رد الفعل» وليس التفاعل . كذلك ، فان
الامية الحضارية هي التي تتوقف بقطاع عريض من مثقفينا عند التجريد - اي
المعادلة النظرية - او عند التجزيء اي التفاصيل الوصفية الصغيرة المنعزلة عن
بعضها البعض . والعنصر المنهجي في كلا الرؤيتين هو «غياب السياق» - او
البعد التاريخي - بين المقدمات والنتائج . ان البرجوازية الصغيرة بأصولها

الريفية والحرفية. هي التي عكست تحللها الاول - الامية الابجدية - عندما سامت به الى المستوى «الثقافي» ، فاصبح امية حضارية .

✦ ان هذه الطبقة التي عاشت حياتها فريسة «رضا» السلطة المركزية سواء في دولة الموظفين البيروقراطية او في ارض الباشا الاقطاعي ، ومن بعده الجمعيات التعاونية ، هذه الطبقة التي تخشى وتمقت «الافندي» الذي كان صرافا ومعاون للزراعة يملك القدرة على حجز المحصول سدادا لثمن السماد والبذور ، هي نفسها التي تطمح - وتحقق الطموح - لان يصبح ابنؤها «الافندية» اصحاب نفوذ واحذية للسلطة في وقت واحد . ان حذاء السلطان هو الذي يضرب على اية حال ، ويمس نعله مباشرة رؤوس الآخرين . ويبدو لي احيانا كثيرة - انطلاقا من هذه النقطة - ان المثقفين المصريين قد «نبغوا» في «الكلام» اكثر من «الفعل» بسبب هذا الهاجس التاريخي ، وان غالبيتهم الساحقة تبعد عن «التنظيم الحزبي» لهذا السبب ايضا ، وان معظمهم يرجو الا يصطدم مع السلطان ، وان يتوافق معه لهذا السبب كذلك . والقلة النادرة التي «تستشهد» في سبيل ما تصنفه ، والاقل من القليل الذي «ينتظم» حزبيا للدفاع عن العقيدة - فضلا عن الاستيلاء على السلطة - لا ينجو رغم نبالة الشهادة وعظمة الاعتقاد من اخطاء هذه العقدة التاريخية التي اثمرتها وطورتها علاقة البرجوازية الصغيرة بالسلطة المصرية قبل وبعد - خصوصا بعد - ثورة يوليو ١٩٥٢ .

✦ ان هذه الطبقة التي ابتهجت بغير تحفظ لما اصبحت به الطبقة العاملة من ضربات ، كما انها ابتهجت بتحفظ لما اصاب البرجوازيات الاعلى من ضربات قد أبدت - بجماهيرها العريضة - موقف السلطة المصرية خلال العشرين عاما الماضية من قضية التنظيم الحزبي ، بالاضافة الى فرديتها الصغيرة غير المتحضرة التي تبعد بطبيعتها عن فكرة التنظيم الجماعي و«رعيا» الاصيل من السلطان ايا كان بل «تطوعها» لخدمته ، فانها رأت في نموذج «التنظيم الواحد» إجملاها الاسطوري الذي يحقق لها الا تكون «مع او ضد» ، يحقق لها الحصول «السلي» ، بل الغياب الايجابي . انها بذلك قد اسهمت في ضرب قضية الديمقراطية من ناحية ، وبتأصيل التخلف التنظيمي - ان جاز التعبير - من ناحية اخرى . ان الفردية المتهاكمة الريضة التي تؤدي الى التشرذم ، قد وجدت خلاصها في المزدوج في تفتيب الديمقراطية والتنظيم الجامع المانع .

✦ وهي الطبقة التي اثمر تخلفها «الفصام الجماعي» في المجتمع المصري ، وقد نقلته بامانة الى مثقفيها ، فالازدواجية بين الفكر والسلوك من ثمار «التسردد والدبدبة» الاصيلين في بناء هذه الطبقة ، ويزيد في ترسيخهما التخلف الحضاري الذي تتمتع به قائلة : «ساعة لقلبك وساعة لربك» ، وليس من قبيل المصادفات ان «الشخصية الفهلوية» ، وجماهير «الحشيش» ، وعباد «الوتى» هم الانشاء الاوفياء للبرجوازية الصغيرة ، بل ان القيم السلبية التي تحتقر المرأة والفسرد والاهالي والعمل اليدوي ، وتعلي من شان الرجل والاسرة الابوية ، والسلطة ،

والعمل الذهني ، هي ضوابط الفكر والسلوك السائد في صفوف البرجوازية الصغيرة . لذلك ، فرغم ان نبثها الاساسي من ارض الريف ، فانها سرعان ما تمثل به وتسهم في قهره بمجرد تعيين «الافندي» في المدينة . انها صاحبة القول الشائع «ان فاتك المري اتمرغ في ترابه» اي تثبت بثوب «الحكومة» ، حتى وان ركلتك فالعق حذاءها .

هكذا كان الغذاء الساري في اوصال «المثقفين» مزيجا مركبا من التخلسف والدكتاتورية . والمثقفون - بطبيعة الحال - لا يرثون صفات الطبقة كما هي ، انهم يرثون الخطوط العريضة فحسب ، ولكنهم يملأون اللوحة ، بالاضواء والظلال والتفاصيل التي تحجب حقيقة الاصل احيانا .

والمثقفون المصريون الذين انحدروا من صلب البرجوازية الصغيرة او عاشوا حياتهم في ظل التكوين الاجتماعي لهذه الطبقة ، بينهم اليمني ، واليساري ، واليوليوي ، والناصري ، والاخواني ، والليبرالي ، ورغم ذلك تجمعهم - في المنهج - بدرجات متفاوتة ، البصمة الاجتماعية للبرجوازية الصغيرة برواسبها التاريخية واتجاه تطورها . انهم قد لا يعبرون سياسيا عن طبقتهم ، الاصلية ، ولكنهم - بالقطع - ينقلون الى تعبيراتهم السياسية المختلفة الكثير الكثير من «روح» هذه الطبقة . كيف ذلك ؟

(٤) بالرغم من المسؤولية التاريخية الملقاة على كاهل البرجوازية المصرية الصغيرة سواء من ناحية دورها السلبى في قضية الديمقراطية او من ناحية دورها المؤثر في التكوين الرئيسى للمثقفين المصريين ، الا ان هذا لا ينفي مطلقا ان هذه الطبقة هي التي تحملت ايضا عبء «الانتاج الثقافي» طيلة العشرين عاما الماضية، وانها كذلك - وهنا المفارقة التراجيدية - تحملت عبء الجزر الديمقراطي العنيف . ومنذ ثورة ١٩١٩ الى ثورة ١٩٥٢ كانت «جماهير» البرجوازية الصغيرة هي الركيزة الاجتماعية الاساسية لبناء الثورة السياسي ، كما انها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية الى هزيمة ٦٧ ظلت الدعامة المحورية لبناء مصر الثقافي . لماذا ؟ على الصعيد السياسي نجيب ان الكفاح ضد الاستعمار على اسس ليبرالية في اطار «الهيئة الوفدية» - وليس «حزب» الوفد - هو الذي استقطب الفلاحين والموظفين والحرفيين والطلاب في ثورة ١٩١٩ وما تلاها من انتفاضات . لم يكن العمال ولا كبار الملاك بميدين عن الثورة ، بل لقد شارك العمال فسي قاعدتها ، كما شارك كبار الملاك في قيادتها ، ولكن البرجوازية الصغيرة كونت الجسم الرئيسى ، وهو الجسم الذي كاد يصيبه الاضمحلال بتعاظم القوتين الطبقيتين : البرجوازية المتوسطة والعمال الصناعيين والاجراء الزراعيين ، لولا قيام ثورة يوليو التي اتاحت لهذا الجسم نموا مفاجئا قضى على ظاهرة الاستقطاب الطبقي الحاد .

وعلى الصعيد الثقافي نجيب بأن البرجوازية المتوسطة التي دشت ميلادها ثورة ١٩١٩ لم تنجز المهام «الوطنية الديمقراطية» التي رشحتها لتطوير المجتمع

المصري من مرحلة التبعية الاستعمارية الى مرحلة الاستقلال (١٩٠٩) . وكانت معاهدة ١٩٣٦ ، وحادث ٤ فبراير ١٩٤٢ ، وحريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢ بمثابة الأدلة السياسية الدامغة على انتهاء الدور الطليعي الذي قامت به البرجوازية المتوسطة منذ اقرار دستور ١٩٢٣ ، وتأسيس بنك مصر وشركات «بيع المصنوعات المصرية» . ان الثورة الوطنية الديمقراطية التي كان يتعين على البرجوازية المصرية انجازها لم تكن في يوم من الايام مجرد (استقلال سياسي) او (نقطة قومية) ، وانما كان لا بد لها من أن تعي (الإشكال الحضاري) الذي صادفته أوروبا غداة العصور الوسطى . ذلك ان المسار التاريخي للبرجوازية المصرية يختلف كيفيا عن مسار البرجوازيات الأوروبية ، لا من حيث التخلف الزمني بمحتوياته ومضاعفاته فحسب ، وانما من حيث المكونات الأساسية للسياق التاريخي . ان عصر النهضة الأوروبية مثلا لم يكن مرادفا او موازيا او مطابقا لميلاد البرجوازيات القومية في أوروبا ، ولكنه يغير شك مهد لميلاد العصر البرجوازي سواء بالمكتشفات الطبيعية والفلكية او بنشأة الصناعات الحرفية في المدن ، او بإعادة النظر الشاملة في القيم الثابتة والسائدة والشائعة . ولقد أدت هذه كلها الى تفكيك نسبي للعلاقات الاجتماعية والرؤى . ولكن «نقطة الحسم» كانت التناقض الحاد بين أسلوب الانتاج وقواه سواء كانت الآلات او الإيدي العاملة . وهو التناقض الذي لم يحل الا بالثورات البرجوازية المتتالية والتي كانت الثورة الفرنسية طليعتها . انها الثورات التي جسدت اقتصاديا وسياسيا «جوهرا» عصر النهضة وانفجاراته الممتدة في عصر التنوير وذروته النهائية في القرن التاسع عشر ، والتي آذنت بنهاية تاريخ وبداية آخر (١١٠) .

لم تكن الكشوف العلمية التي صاحبت عصر النهضة الأوروبية مجرد انقلاب في المخيلة البشرية حيث كانت ترى الانسان والله والطبيعة على نحو ما ؛ وأصبحت ترى هذا الثالث على نحو آخر . وانما قد أدت هذه الكشوف في الحياة الواقعية الى «مخترعات» تلبي احتياجات اجتماعية بصورة ارقسى وأسرع وادق وأكثر اتساعا للرفعة البشرية التي تعبر عنها . وكان من شأن هذه المخترعات انها غيرت كيفيا من وسائل الانتاج وبالتالي علاقات الانتاج ، وأخيرا القيم الاجتماعية . ولم يتم هذا التطور دفعة واحدة ولا بتعاقب حسابي بسيط . وانما كان التفاعل المركب من الحاجة الاجتماعية والتناقض الحاد في هيكل الانتاج والكشف العلمي هو الذي يتبادل التأثير والتأثر مع أسلوب الانتاج وعلاقاته وقيمه ، بمعدلات زمنية

109 — Berque, Jacques: *L'Egypte, Impérialisme et révolution*, Editions Galimard, Paris 1967, p. 630 - 647.

110 — A. Chastel, *The Age of Humanism* (1963), M.P. Gilmore , *The World of Humanism* (1962), D. Hey (ed.) *The Age of Renaissance* (1967) .

تسرع هنا وتبطئ هناك حسب الخصائص النوعية لمختلف حلقات التطور .
هكذا كان الهجوم الساحق على «الكنيسة» مثلث الدلالة ، فذكريات محاكم
التفتيش - على صعيد حرية المعتقد - لا زالت تكوي العقول بوحشيتها الدامية ،
كذلك فان «الكنيسة» حينذاك هي سيدة مجتمع القنانة بملكيتها الشاسعة
للارض ومن عليها وملكيتها للسماء و«صكوك الغفران» الشهيرة ، وأخيرا ؛
فالكنيسة الى جانب كونها مؤسسة اقتصادية واجتماعية وسياسية «البابوات هم
الذين يعينون الملوك ، ويدلونهم احيانا» ، فانها ايضا مؤسسة ايديولوجية تحدد
للمخيلة البشرية تصوراتها عن الله والانسان والطبيعة ، وهي التصورات المأخوذة
عن التوراة والانجيل منذ مئات السنين ، بالإضافة الى الطقوس اللاهوتية التي
توالدت وتكاثرت بالانقسام على مر الزمن .

هذه العناصر الثلاثة جعلت من الكنيسة هدفا رئيسيا لعصر النهضة ، على
كافة الاصعدة التي جسدها حينذاك . وكان من الطبيعي ان تتحد في مناوراتها
قوى اجتماعية متباينة في مقدمتها القوى البازغة مع «وسائل» الانتاج الجديدة
وجماهير العلماء والمفكرين ، وانبياء القيم والفلسفات والرؤى الجديدة . وكان من
الطبيعي ان تضرب الكنيسة في أعز ما تمتلك وهو الارض ومن عليها ، لم تعد
صاحبة الاقطاعيات الواسعة ولا صاحبة النفوذ السياسي غير المحدود . ولكن أخطر
السهام التي تلقاها صدر الكنيسة في مكان القلب كان السهم العقائدي الذي
اقتحم عتق دار المحرمات اللاهوتية وقُدس أقداس الطقوس الدينية . كان «نقد
المسيحية» هو جوهر عصر النهضة الأوروبية . لم يلف المفكرون آنذاك ولم
يدوروا . لم يقولوا ان الكنيسة شيء والمسيحية شيء آخر ، ولم يفرقوا طويلا
بين الدين ورجل الدين . وانما نظروا الى المسيحية كمجموعة من القيم والضوابط
والمعايير الفلسفية والاخلاقية والاجتماعية والسياسية ، ورأوا ان هذه
«الايديولوجية» - بلغة العصر الحديث - تتناقض حينا مع التاريخ وحينا مع
الجغرافيا ، وحينا مع العقل ، وحينا مع الخيال ، وحينا مع الاقتصاد ، وحينا مع
العلم ، ولكنها تتناقض في جميع الاحيان مع «التقدم الكامن في مقومات هذا
العصر ، التقدم بمعنى الارتقاء البشري والنهضة الانسانية» .

وتعرض النص المعتمد للمسيحية - الكتاب المقدس الذي يشمل العهدين
القديم والجديد أي التوراة والانجيل - لمختلف مذاهب النقد المسلح بمختلف
مناهج المعرفة . تداوله المتطرفون والمعتدلون بأنواعهم ، ولم يسلم حتى من
أيدي رجال اللاهوت . وكان نقله من اللاتينية الى اللغات الأوروبية ثورة كاملة
اتاحت «للرعاع» الذين لا يتقنون اللغة الأم ان يقرأوه للمرة الاولى ، وكان من قبل
«مقدسا» أي محرمًا عليهم . وبين التطرف والاعتدال لم يمد الكتاب المقدس
حكما لثقة ، ولا فوق مستوى النقد . تقلبت صفحاته بامعان تحت عدسات الفكر
التاريخي والفلسفي واللغوي والفني والديني ، واصبح «مباحا» لكل انسان ان
يشك ، وحتى ان يلحد ..

وهكذا تحول «نقد الدين» الى علم مشروع ، تطور على مر العصور التالية لفجر النهضة . ومن اكتشاف البخار وكروية الارض الى الطاقة والخطية ، السببية والنسبية والدرة ، كانت العلوم الطبيعية تفسح المجال رحبا امام الفكر والفلسفة لامتحان المقولات الاساسية للكتاب المقدس ، وتنازل المسيح من عتاه مجده ليصبح انسانا من الممكن لرينان ان يوسده مشرحة العلم ويدس في تلافيفه مشرط فرويد . بل واصبح المسيح لدى البعض كائنا اسطوريا مشكوكا في وجوده التاريخي . على أية حال ، ليس هذا - جوهرها - هو المهم . وانما المهم ان «علمانية» عصر النهضة الاوروبية التي تطورت من فصل الدين عن الدولة الى رفض الغيبيات (حتى في العديد من الفلسفات المثالية) هي العمود الفقري للتقدم الذي امتد الى عصر التنوير ، العصر الموسوعي في تاريخ المعرفة ، والذي تالق فلسفيا في مادية القرن الثامن عشر (١١) ، ثم كان لداروين وماركس انجازهما التاريخي الحاسم في القرن التاسع عشر . واذا كانت اهمية داروين - انه على صعيد علم الحياة - قد استخلص مجموعة خطيرة من الادلة والاستشهادات على الاصل «الطبيعي» للانسان ، فان انجاز ماركس وانجلز حقا هو انهما وضعما «الدين» في سياقه التاريخي من ناحية ، وانهما من ناحية اخرى وضعاه في مكانه الصحيح كانعكاس بالغ التقيد لما تمور به الارض وانشائها ؛ لا ما تتجلى به السماء وملأكتها ، وانهما من ناحية ثالثة نظرا الى الدين متصلا - وليس مجردا معزولا - ببقية العناصر التحتية والعلوية لحركة «الانتاج» في المجتمع (١٢) ان علمانية عصر النهضة الاوروبية لذلك هي تاريخ متصل الحلقات أولا ، وهي تاريخ فضالي استشهد من اجله موكب طويل من العلماء والفكرين ثانيا ، وهي تاريخ اجتماعي وليست تاملات عقلية مجردة ثالثا ، وهي تاريخ مواكب ووثيق الارتباط ببقية مجالات المعرفة في العلم الطبيعي والعلوم الانسانية رابعا . لذلك كانت البديل الجذري للثيوقراطية سواء في الشرق الاشتراكي او في الغرب البرجوازي ، انها اولى التقاليد الديمقراطية العريقة في بناء الحضارة الحديثة ، انها اخيرا ليست حلا وسطا بين الدين والعلم ، ولا حيادا بين العقل واللاهوت ، وانما هي القاصدة الاساسية للنهضة ، بغیرها يستحيل التقدم الانساني .

لذلك ارتبطت العلمانية في مهادها الاولى بالثورات البرجوازية الناشئة ، ثم تجسدت ذروتها في الثورات الاشتراكية . اما غريمتها - الثيوقراطية سواء

111 — S. Dresden: L'Humanisme et la Renaissance, L'univers de la Connaissance, Hachet - Paris 1967 - Randall, John Herman: The Making of the Modern Mind, U.S.A 1936 - Hazard, Paul, La Crise de la Conscience Européenne (1680 - 1715).

112— K. Marx et F. Engels, sur la Religion, éd. Sociales, Paris 1960.

وترجمته العربية «حول الدين» ، دار الطليعة - بيروت ١٩٧٤ .

كانت دولة دينية او رازحة تحت ثياب الكهنوت - فانها تبعث دوما وتستعيد الحياة في ظل التخلف والديكتاتورية . ومن المفيد القول ان أدوات التحدي التي تسلم بها عصر النهضة الأوروبية في مواجهة الكنيسة كانت من التراث اليوناني الروماني .

هذا لا ينفي بالطبع حقيقة تاريخية باهرة هي انفتاح عصر النهضة الأوروبية على التراث العربي الاسلامي في العصر الوسيط . من هنا كانت التسمية المزدوجة: انه عصر الأحياء والبحث الكلاسيكي ، وهو ايضا العصر «الهيوماني» أي الانساني . لقد عادوا من ناحية الى ما قبل العصور الوسيطة ، الى أجدادهم الاغريق والرومان ، فأخذوا عنهم بدور العقل والمنطق وحرية الفكر والديمقراطية وحتى ما يشبه الوثنية .

ومن ناحية أخرى ولوا أنظارهم شطر الحضارة العربية الاسلامية في عصرها الذهبي ، عصر الفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد ، وابن خلدون ، أي ان قضية التراث لم ترادف لديهم الماضي أو العرق ، وانما كانت الاحتياجات الموضوعية للحاضر الحي هي البوصلة الهادية الى منابع الإلهام أي كان مصدرها : التاريخ القديم لبلاذهم قبل المسيحية أو التاريخ الوسيط لبلاذهم غيرهم إبان مجده الاسلام (١١٣) . التراث إذن ليس هو الماضي البعيد وحده (فلم تكن الحضارة الاسلامية بعيدة زمنا عن عصر النهضة الأوروبية) ، وليس هو الماضي الذاتي أو الشخصي أو القومي وحده (فالحضارة الاسلامية كانت اساسا ثمرة هريسة وعموما ثمرة شرقية) . التراث ليس هو كل الماضي بل هو الاجزاء القادرة على تلبية الاحتياجات الموضوعية للتقدم ، وأخيرا فالعودة الى التراث لا تعني مطلقا العودة الى الماضي ولا انتدابه بديلا للحاضر ، فالزمن لا يعود . وانما كان المقصود بإحياء التراث وبعث القديم في النهضة الأوروبية ، هو الحوار مع التاريخ بالدخول في سياقه .

ان استحضار البعد التاريخي في الوعي البشري كان ضربة العصر لتصورات الكنيسة السكونية (الاستاتيكية) عن الزمن . ان مسيحية العصور الوسطى لم تكن تخشى «وثنية» العصور القديمة على الصعيد العقائدي المحض . كانت تدري يقينا ان أوروبا لم تتحول دينيا من المسيحية الى الوثنية . ادركت الرمز الكامن في إحياء النهضة وبعثها الكلاسيكي ، انه الرمز المزدوج والباب ذو الدفتين : احدهما تفضي الى عصر العقل والأخرى الى التاريخ . كلاهما ينتشلان الانسانية والتقدم من السكون الى الحركة ، ومن المنطلق الفبي الى النسبي التاريخي .

على غير هذا النحو مضت الامور في عالمنا العربي عموما ، وفي مصر على

١١٢ - راجع كتاب «تراث الاسلام» المترجم للعربية من جبهة من المستشرقين بإشراف سير توماس ارنولد - (ط ٢) ترجمة جرجيس فتح الله - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٢ .

وجه الخصوص . لم تنلج أضواء النهضة في حياتنا منذ حوالي مائتي عام نتيجة الكشوف والمخترعات وتناقضات هيكل الإنتاج ، ولم تؤد من ثم الى اعادة نظر شاملة في مختلف جوانب ذلنا القومية والانسانية ، ولم تصد بالتالي لعقر دار محرماتنا وقديس أقداس معتقداتنا . أثبتت شرارة نهضتنا نتيجة ماس كهربائي ولدته لحظة اصطدام بين الحضارة القاهرة والحضارة القاهرة . وسواء شمساء المؤرخون ان يتوقفوا عند حملة نابليون على مصر او عند استيلاء محمد علي على الأريكة المصرية كنتطة بداية لليقظة القومية ، فما لا شك فيه ان ما بين البداية والنهاية من سياق تاريخي للنهضة العربية عامة والنهضة المصرية خاصة يختلف كينيا عن مسار النهضة الأوروبية . ولا ينبغي تبسيط الامر بان اختلاف المقدمات قد ادى تلقائيا الى اختلاف النتائج . ان القاعدة بطبيعة الحال صحيحة . ولكن العقدة المنهجية تكمن اساسا في تباين السياق التاريخي الذي يستحيل ان يكون مجرد تداعيات حسابية بسيطة او تراكمات عفوية .

من السهل اذن الاشارة الى التباين العقائدي بين المسيحية والاسلام ، وبين وضع المؤسسة الدينية في العالم العربي ووضعها في الغرب . ولكن هذا لا يمننا من الاعتراف بأنه رغم غياب المعنى الاقتصادي للكنيسة الاقطاعية عمن المسجد العربي ، ورغم غياب الفكرة البابوية عن الخلافة الاسلامية ، ورغم غياب محاكم التفتيش عن تاريخنا في العصر الوسيط ، فان ذلك كله لم يمنع انسلخنا عن ركب الحضارة الاسلامية حوالي الف عام منذ انهيار الدولة الاسلامية وسقوطها التام في برائن «التيوقراطية» .

لم تكن هناك صكوك غفران ، ولا رهينة ، ولا حتى رجال دين بالمعنى المعروف في المسيحية ، ولكن المفارقة هي ان رجال الدنيا من الخلفاء والسلاطين والولاة قد تحولوا الى «ظل الله على الارض» دون ان يرتدوا ثياب الكهنوت . وقد ارتكب هؤلاء منذ عصر انهيار الحضارة العربية الاسلامية في حق العلم والفكر والانسان ، ما لا يقل فظاعة عن جرائم الكنيسة . وكما ان المسيح لم يؤسس في حياته كنيسة ، بل هي في تعريف الانجيل ذاته «جماعة المؤمنين» ، كذلك الاسلام في عصر ازدهاره العظيم لم يكن قط «مؤسسة» . ولعل هذا القاسم المشترك بين المسيحية والاسلام يؤكد ان المؤسسة الدينية هي في جوهرها تعبير اقتصادي واجتماعي وسياسي ؛ يولد ويتعاطف ويضمحل بميلاد وتعاطف واضمحلال المصالح الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للطبقات المستفيدة من «العرش الإلهي» .

متى تحللت وتفسخت وانهارت الحضارة العربية الاسلامية ؟ عندما انفصلت - بالضبط - من اعظم تقاليد الفكر الاسلامي وهسي الانفتاح على الحضارات الاخرى القديمة والجديدة ، والتفاعل مع تراثات الآخرين بما يلهم التقدم البشري على الاستمرار واحتضان العقل الانساني . كيفما كانت اجتهاداته في التحليل ؛ ومغامراته في التفسير والخلق والابداع .

تحللت الحضارة الاسلامية يقينا - قبل ذلك - حين اصطدمت مصالح الطبقات المهيمنة على مقاليد الحكم بمصالح الطبقات المسحوقة ، قالت على نفسها

التمسك بالنص دون الروح ، ومن ثم تغليب الشيوعية على العلمنة ، في وجه الدعوات «الجديدة والمنحرفة» . لذلك ليس غريبا ان الحركات الثورية فسي التاريخ الاسلامي «ثورة الزنج - القرامطة - الخوارج - المعتزلة» هي نفسها الحركات الثورية في الفكر الاسلامي . وليس غريبا ايضا ان القاسم المشترك الاعظم بين هذه الحركات على صعيد الفكر ؛ كان الايمان بالعقل والتاريخ ، ايا كانت تفاصيل الاختلافات العقائدية فكلها تندرج تحت باب الاجتهاد من ناحية والحوار - مع الخصم او المؤسسة او التاريخ ، الماضي والحاضر والمستقبل - من ناحية اخرى . وليس غريبا كذلك ان ايشع المذابح وافطع المهرجانات الدموية التي لا تقل نتائجها هولا من محاكم التفتيش الاوروبية قد حاقت بهذه الحركات العظيمة وغيرها من انبياء العقل والديمقراطية والعلمانية في التاريخ الاسلامي . ولعل تراجيديا الحسين العظيم ما زالت تكوي وجدانات المسلمين الى اليوم ، كما ان مأساة ابن رشد تؤرق عقول المفكرين في العالم كله الى يومنا ايضا .

المهم ان سقوط الحضارة الاسلامية في برائن الشيوعية «معاداة العقل والتاريخ والتلفع بشباب القوى الغيبية المطلقة التصرف في الارض والانسان» ؛ قد ادى من الزاوية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الى استقرار يشبه الموت لهياكل الانتاج المتخلف والمعن في البداوة والعبودية كعلاقات وقيم . ومن الزاوية الفكرية ادى انسلاخ - دام قرابة عشرة قرون - من ركب الحضارة الانسانية الى تكفين الذات في توابيت الماضي ، والانغلاق على النفس في قبور السلف .

ولان الحضارة عملية اجتماعية من حيث الجوهر ؛ تتحرك في الزمان والمكان، فقد استفادت الانسانية من مساهمات الابداع العربي الاسلامي ، واضافت اليه (النهضة الاوروبية) ، بينما لم تعد هذه المساهمات القديمة وحدها قادرة على النمو في ارضها لتعذر وصول الماء والغذاء والهواء النقي الى اوصالها .

وهكذا بعد ان كنا «قيادة» حضارية في العالم الوسيط ؛ ضاعت من ايدينا مقومات المشاركة في بناء حلقة جديدة في تطور الحضارة ، المشاركة في الانتاج، لذلك سقط حقنا في الاستهلاك . ان بداوة الانتاج الرعوي والزراعي والحرفي ، وعشائرية العلاقات الاجتماعية ، وقبلية القيم والضوابط والمعايير في الفكر والسلوك ، هي التي يمكن ايجازها في مقولتين رئيسيتين هما : التخلف ، والدكتاتورية .

وسواء كان علماء الحملة الفرنسية هم الذين جاءوا الى القاهرة ، او ان محمد علي هو الذي ارسل البعثات الى فرنسا ، فان الصدمة التاريخية التي وقعت لضميرنا وعقلنا وكياننا منذ اقل من قرنين على وجه التقريب ، كانت صدمة شاملة بالغة التعقيد ؛ محورها قضية «الزمن» وعموده الفقري «الحركة» . تولدت شرارة اليقظة اولا من «لقاء القهر» - ان جاز التعبير - عن الحضور الغربي بين ظهرائنا ، فهو لم يكن «حوار الانداد» بيننا وبين الآخرين . لم يات

الاوروبيون الينا رسلا لحضارة النور الجديد ، ولا مبشرين بعظمة العصر الحديث . ولم نذهب نحن اليهم ننشد «وجهة نظر» ، او لنحتك برافد جديد من روافد المعرفة . وانما كانت الحضارة الحديثة قد وصلت باوروبا الى مرحلة من التقدم الصناعي والتركز الاقتصادي ، بحيث انها اثمرت مع التطور الجدلي لمعطياتها الانتاجية وجها نقيضا لوجهها الباكر ايان فجر النهضة ، وجها نقيضا للثورة البرجوازية ، هو الاستعمار

هكذا لم نعد لها تراثا ، بل اصبحنا «سوقا» لاستيراد الخامات والابيدي العاملة الرخيصة ، وتصدير المنتجات المصنعة أولا ، ورأس المال المالي ثانيا . وليس مهما ان الاستعمار الفرنسي قد غادر مصر بعد ثلاث سنوات ، فقد استقر الاستعمار البريطاني لمصر من بعده ثلاثة ارباع قرن . ولا شك ان ثورة القاهرة الاولى والثانية والانتفاضات المتوالية للشعب المصري - وبينها انتصارات حاسمة على جيوش الاحتلال - قد ازعجت الاستعمار الغربي ازعاجا شديدا . ولكن هذا الواقع البطولي العظيم لا ينفي ان مصر قد دخلت منذ ذلك التاريخ دائرة اللقاء غير المتكافئ بين الحضارة القاهرة والحضارة المقهورة . وهذا هو الاختلاف الكيفي الاول بين مكونات عصر النهضة الاوروبية ومقومات فجر نهضتنا . يضاف اليه السبق الزمني الخطير بين ذلك العصر وهذا الفجر .

لقد انعكست هاتان الظاهرتان انعكاسا مؤثرا في مسار النهضة العربية عموما ، والمصرية خصوصا . ولا ريب في ان الاستعمار على الصعيدين الاقتصادي والسياسي ثمرة سلبية من ثمرات هذا الصدام التاريخي بيننا وبين الغرب . ولكنه في اللحظة نفسها كان «سياقنا» التاريخي مع الحضارة الحديثة . فلقد تهاوت الابنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المهترئة ، واستحدثت اساليب جديدة للانتاج ، وبالتالي علاقات وقيم اجتماعية جديدة . وكان قدر البرجوازية المصرية الوليدة وفئات قليلة من كبار الملاك في ظل التبعية الاستعمارية والعرش العلوي ، ان تنجز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية اقتصاديا وسياسيا وان تفتح الستار عن عصر النهضة والاحياء الحضاري .

(هـ) بالرغم من ان الحملة الفرنسية على مصر لم تدم اكثر من ثلاث سنوات - بدأت في ٣٠ يونيو (حزيران) ١٧٩٨ - فان رد الفعل المصري عليها كان بمثابة «انعطاف تاريخية» في بنية المجتمع ، وخاصة دعائمه الابدولوجية . ان الانجاز الباهر لعلماء الحملة كان الكتاب - الموسوعة «وصف مصر» بمجلداته الاربعة والمشرين ، وهو لا يقل خطورة من الناحية العلمية عن اكتشاف شامليون لحجر رشيد ، وفكه لانجاز اللغة الهيروغليفية المنقوشة جنبا الى جنب مع اليونانية والقبطية .

وكان الغرب - ممثلا في فرنسا - قد ركز عينيه على «التاريخ» قديمه وحديثه ، قبل ان يستقر به المقام - ممثلا في الاحتلال البريطاني - لينفي هذا التاريخ خارج الوعي المصري . ولكن «الانعطاف» كانت قد احدثت الهزة العميقة

في الارض والعقل والوجدان ، بحيث ان الاثر الفرنسي الذي تبقى لم يعد بصمات اقدام الخيل النابليوني في رحاب الازهر ، وانما بقيت غزبة المدفع التي كسحت انف ابي الهول وقمة هرم خوفو ، والبدور الفكرية للثورة البرجوازية الديمقراطية ، بلور البرلمان والدستور والقانون . ولم تخرج مصر من «المعركة» خاسرة ، فلم تستطع الحضارة الجديدة ان تهدم الحضارة القديمة ، ولكن الحضارة القديمة استطاعت ان تكسب الكثير من الحضارة الجديدة .

غير ان المسألة لم تكن قط على هذا النحو من التبسيط ، فقد كان قـدر البرجوازية في نشأتها الاولى ان تناضل على جبهتين : الاولى هي الجبهة الوطنية لتضرب الوجه الدميم للحضارة الوافدة (الاستعمار) ، والثانية هي الجبهة الحضارية لتضرب الوجه القبيح للحضارة القائمة . ولعل اهمية محمد علي التاريخية هي «حدسة» البصير بهذه الازدواجية المركبة . لقد اراد «تمصير مصر» بالاستقلال «بها» من الامبراطورية العثمانية ، و«تحديثها» عن طريق «اتصالها» بأوروبا . ومن وجهة نظر استراتيجية بحثة رأى محمد علي - منذ مائتي عام - ان تمصير مصر لا يتحقق الا في اطار «امبراطورية عربية» ، وان تمصير مصر لا يتحقق الا بجيش مصري . كانت المؤسسة العسكرية من المحرمات على المصريين وكانت مصر «جوهر» الامبراطورية العثمانية . وجاء محمد علي ليقول ان مصر اعلی من ان تكون حلية في عنق الاساتذة ، ولكي تصبح مصر مصرا لا بد ان تكون «مركزا» للعالم العربي ، ولن تكون كذلك الا بجيش وطني من «الفلاحين» . من هنا بالضغط ولدت مصر الحديثة ، واكتمل بناؤها في مخيلة محمد علي (١٨٠٥ - ١٨٤٥) ، اقتصاديا بأغرب تأميم للأراضي الزراعية وقع في التاريخ وثقافيا بإيفاد البعثات الى أوروبا وخاصة فرنسا ، واستقدامه الخبراء منها (١٨٢٠) ، وتأسيسه المطبعة الأهلية (١٨٢١)، وأنشائه أول صحيفة «الوقائع المصرية» (١٨٢٨) ثم تشييده لمدرسة الآلسن (١٨٣٥) . انه بالجيش الوطني والاقتصاد الوطني القريب من فكرة الاكتفاء الذاتي ، والتعليم الغربي اراد ان يؤسس «الدولة الحديثة» في مصر المتصلة عربيا بالشرق ، والبعيدة كليا عن تركيا وأوروبا . لقد كان عمل محمد علي اشبه ما يكون «بمجن» مصر وخبزها من جديد . ورغم براعته في المناورة - ضربه فرنسا بانكلترا والمكس - فانه كان اضعف من النهم الاستعماري الوافد مع الحضارة الحديثة . وبالرغم من ان ابنه ابراهيم باشا حاول ان يستأنف الحكم «الغربي» على مصر بتركيزه على الفتوحات العربية ، فان مصيره - بزوال التناقضات الفرنسية الانكليزية - كان الاخفاق .

ولكن مصر البرجوازية كانت قد ولدت . أقطع محمد علي الارض للمصريين : وتأسس الجيش والكثير من اجهزة الدولة ، ونشطت دور العلم واساليب التجارة . وكان الجبرتي (١٧٥٤ - ١٨٢٥) في ذلك الوقت - وقد ارتدى قلنسوة المؤرخ - هو البشير المعتدل بأخلاقيات «الاجانب» وتقاليدهم وعاداتهم ، معرضا حيناً ؛ مستهجنا حيناً آخر . مجبداً في اغلب الاحيان على الاخذ بما ينفع ولا يضر . ولكن الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي - رسول الازهر الى فرنسا ، او مبعوث

الاصالة الى المعاصرة - هو نقطة التحول الحاسمة في تاريخ الفكر المصري الحديث .

وليس غريبا ان الذي ارسله هو محمد علي ، فقد كان يدرك ان هذا «الشيخ» هو الذي يستطيع ان يفرق بين ما يلزم وما لا يلزم . ويكاد كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» (١٨٢٤) ان يكون «بيان» البرجوازية المصرية الاولى ، فهو لا يقتصر على التعريف بالمجتمع الباريسي من حيث تقاليده وعاداته ، وانما هو يركز على وثيقة حقوق الانسان وشعار الحرية والاخاء والمساواة . غير ان كتابه «مناهج الابواب المصرية في مباهج الآداب المصرية» (١٨٦٩) هو بمثابة «برنامج عمل» اقتصادي واجتماعي وسياسي ، يعتمد أصلا على فولتير وروسو ومونتسكيو ، ولكنه لا ينحرف عن «التعاليم الصحيحة للإسلام الصحيح» ، واذا به يوجز غاية المراد في ان نبني مجتمعا يسعد جميع أفرادہ بالتساوي ... «أبنيه بالحرية والفكر والمصنع» .

ذلك هو النبي الاول للبرجوازية المصرية في عصر ولادتها المنعصرة غاية العصر . فبالرغم من ان الاقطاع المصري يفاير الاقطاع الاوروبي مغايرة كفيفة تسر ميلاد البرجوازية ، فان العكس - تقريبا - هو الذي حدث . كان الاقطاع الاوروبي مجموعة دوائر مغلقة تنماس بالتناحر او التلاقي ولكنها لا تتقاطع . لذلك كان «النبي» ملكا صغيرا . وكان من مهام الثورات البرجوازية الاوروبية «توحيد» هذه الاقطاعات الدائرية المغلقة في دولة مركزية . اما في مصر فقد كان الاقطاعيون على ضفتي النيل يشكلون صفا واحدا منتظما لا يخرج على سلطة الدولة المركزية . وهكذا لم تكن امام البرجوازية المصرية مشكلة توحيد وطني على صعيد الجغرافيا السياسية والاقتصاد . ولكن الاضطراب العنيف الذي شهدته مصر منذ محمد علي الى عصر اسماعيل قد اتاح في وقت واحد تركزا واتساعا «لنزاع» القطن الاقطاعية وتجارتها الرأسمالية ودولتها البيروقراطية .

وعندما اغرق الخديوي اسماعيل «مصر» في شبكة الديون الغربية كان في واقع الامر قد وضع حجر الاساس في بناء التبعية الاستعمارية للبرجوازية المصرية . وليس من شك في ان هذا الوجه السلبي لمصر اسماعيل لا يكتمل الا ببقية عناصر «المنظور» السياسي الذي رافقه وهو تحديث مصر تحدينا اوروبيا لا رجعة فيه . واذا كان فتح قناة السويس يجسد ذروة الهيمنة الغربية على مفرق طرق القارات الثلاث فليست دار الاوبرا هي الشاهد الرئيسي على «حداثة» اسماعيل . وانما «مجلس الشورى» هو العلامة الرئيسية . ان اسماعيل هنا يكاد يكون نقيضا لمحمد علي وابراهيم باشا، فبدلا من ان يصبح تحديث مصر مرادفا لاستقلالها الوطني واتصالها العربي ، تحول المعاصرة الاسماعيلية الى «عزل مصر» وابتلاع اوروبا لسيادتها . ولعل الوجه الايجابي لهذه المفارقة انه قد ولد حينذاك ما يشبه القانون ، فاستقلال مصر وحداثتها لا يتحققان الا عبر ارتباط ولبس بالعالم العربي ، اما مصر المستقلة داخل حدودها الاقليمية فمالها الحتمي هو الهزيمة . وربما كان محمد علي قد تلقى الدرس من النهضة الاوروبية التي خرجت

عن طاعة الاسطورة المسماة «العالم المسيحي» وكأنه العالم الوحيد ، وهو فسي حقيقة الامر الامبراطورية الرومانية والكنيسة الكاثوليكية ، خرجت النهضة الى عصر القوميات التي اعادت اكتشاف العالم الحقيقي ، فاستعادت ذاتها القومية والقارية . وقد كان هدف محمد علي هو خروج النهضة المصرية على طاعة الاسطورة المسماة «العالم الاسلامي» وكأنه العالم الوحيد ، وهو في حقيقة الامر الامبراطورية العثمانية والسلطنة والخلافة ، خروج النهضة المصرية لاستعادة ذاتها الاقليمية والقومية والحضارية . ولا شك انه طريق صعب ، ولكن الطريق الآخر ادى في خاتمة المطاف - عام ١٨٨٢ - الى الهزيمة .

وهي هزيمة معقدة ليس الاحتلال العسكري مظهرها الوحيد . لقد اكتست مصر ببعض الثياب العصرية في الثقافة والفنون ، والقليل النادر من المؤسسات السياسية ، ولكنها تمرت في اكثر المواضع حساسية ، فقد اقتصر نمو البرجوازية على الانتاج الزراعي للارض والعمل البيروقراطي في دولة الموظفين .

هذه النشأة النوعية البالغة الخصوصية هي الاصل البعيد لقيم التخلف والدكتاتورية التي سادت على «تطور» البرجوازية المصرية . ان علاقات الانتاج الزراعي تختلف كثيرا عن علاقات الانتاج الصناعي ، وبيروقراطية دولة الموظفين المركزية ترسخ قواعد القهر الروتيني التي لا تعرفها التجارة . وقد تكونت البرجوازية اساسا في الحقل وجهاز الدولة ، وبصورة ثانوية للغاية من الصناعة اليدوية والتجارة البسيطة (البساطة لا علاقة لها بالحجم التجاري وانما بوساقله) . كذلك نشأت البرجوازية المصرية في ظل ظليل من العلاقات الاقطاعية والتبعية الاستعمارية والقطاعات الكومبرادورية . ومن هنا انقطعت وشائج الصلة بينها وبين الفكرة العربية . ان هزيمة محمد علي لم تكن هزيمة «الدولة المصرية الحديثة» وانما كانت هزيمة «الدولة العربية الحديثة» . ولم تستطع البرجوازية المصرية ولا غيرها من البرجوازيات العربية ان تلتقي في الاطار القومي منذ ذلك الوقت ، بسبب التخلف السابق على الاستعمار من ناحية ، والاستعمار الذي استغل التخلف لمصلحة التجزئة ، واخيرا التطور الاقليمي المعزول لكل برجوازية على حدة ... بحيث اصبحت فكرة «الوطن» التي رفعها الطهطاوي عالما مرادفا لمصر . وعندما يغيب المدار الافقي عن التفكير الوطني يحتل المدار الراسي الحيز بأكمله . هكذا يبرز التاريخ الحضاري الخاص لمصر منذ الفراعنة ، الى اليونان والرومان الى المسيحية والاسلام الى العصر الحديث خطا عموديا في الميخلة المصرية ، قد يطل على شاطئ البحر الابيض المتوسط ، ولكن ليباهي أوروبا - وهو يستعير منها - لا ليكتشف ذاته الحقيقية من المحيط الى الخليج .

على اية حال ، فقد ادركت البرجوازية المصرية في وقت مبكر مازقتها التاريخي، وهي انها - من حيث المضمون - وريثة حضارة متهورة ، وعليها ان تناضل قهرا مزدوجا : القهر الداخلي المتمثل في سياج العلاقات الاقطاعية التي تهيمن على قوى الانتاج ، والقهر الخارجي المتمثل في الاحتكارات الاجنبية المسيطرة على

الجميع . وقد كان المازق تاريخيا وماساويا في وقت واحد : اكتشفت انها لا تستطيع ان تكبر الا في موازاة تطور القوى الاخرى . انها تنمو كلعسا تداخلت مصالحها مع الاحتكار ، وتشابكت مصادرها مع الاقطاع . واكتشفت انها لا تستطيع ان تناضل اعداءها - الاصدقاء - الا بادواتهم ، اذا شئت ان تدخل ما يسمى «العصر الحديث» ، وقد حاول أحمد عرابي بين عامي ١٨٨١ و ١٨٨٢ ان يصحح التاريخ - وهو احد ضباط الجيش الذي اسسه محمد علي - وذلك بان يسترجع مصر من انياب الرجل المريض (تركيا) والرجل القوي (القرب) ، ويعيد سيرة مؤسس الدولة الحديثة ، ولكن الوقت كان قد فات . ولعل ملسل الهزائم من محمد علي الى أحمد عرابي الى جمال عبد الناصر ، يضع ايدينا على جملة اشياء اولها ان الجيش المصري هو «المؤسسة الوطنية» التي ولدت فسي معركة النهضة الاستقلالية الاولى ، واثارت وتطورت في المعركة الثانية (اولاهما مع بداية القرن التاسع عشر والاخرى قرب نهايته) واستانفت الحكم ونضجت في منتصف القرن العشرين . لذلك كان هذا الجيش اكثر المواقع البرجوازية «وطنية» ، كما كان دوما هدف التآمر الرجعي الداخلي والاستعماري الخارجي . وهو اخيرا «تقليد» عريق في بناء مصر الحديثة ان يصبح طليعة التغيير ، حتى وان تخلفت عنه - قليلا او كثيرا - جماهير الطبقة التي يناضل عن تطورها ، هذا التقليد ايضا من شأنه ان يجعل القوات المسلحة مزدوجة التعبير الاجتماعي والطبقي ، فالجيش يبلور عموما طموحات البرجوازية المصرية ، ولكنه يجسد خصوصا فكرة «الوطن» . اي انه في تحركاته المدودة كان يعبر عن مصر كلها ، وعن إحدى طبقاتها بالذات معا وفي وقت واحد (١١٤) .

لماذا الجيش ؟ لان البرجوازية المصرية لم تقدر - على طول تاريخها - ان تفوز باستقلالها الحقيقي - استقلال مصر ؟ - عن طريق قواها الاجتماعية مباشرة . ذلك انها فصلت منذ البداية بين الشكل والمضمون في النهضة الحضارية ، كما انها اجرت حسابا مغلوطا في الربح والخسارة من تحالفاتها وخصوماتها . لقد ضاعفت تخلفها الاصيل (النشأة الزراعية والبيروقراطية) بعز يد من التخلف حين اخلت عن الغرب ادوات الحضارة دون روحها . وقبل ذلك ، ويعنده ، حين اعتمدت في نموها على نمو غريمتها داخليا وخارجيا (الاقطاع والاستعمار) ، وحين انطوت اقليميا على ذاتها الوطنية فاصبح العرب (صفر + صفر + صفر) عند سعد زغلول ، وحين تصدت في وقت باكر للطبقات الشعبية التي يمكن استقلالها وسحقها دون خسائر .

١١٤ - لا بد هنا - مهما اختلفنا في التحليل مع انود عبد الملك - من مراجعة الجزء الخاص بمصر من الكتاب المؤلف تحت اشرافه بعنوان «الجيش والحركة الوطنية» والمترجم للعربية عن دار ابن خلدون - بيروت . كذلك كتابه «مصر مجتمع جديد بينه العسكريون» - دار الطليعة - بيروت ١٩٦٢ .

ولقد سار التاريخ المصري مقلوبا منذ هزيمة عرابي عام ١٨٨٢ والاحتلال البريطاني لمصر ، الى ثورة يوليو ١٩٥٢ بقيسادة جمال عبد الناصر . اخفقت البرجوازية المصرية في انجاز «ثورتها» - ثورة مصر ٤ - الوطنية الديمقراطية. ذلك انها حين ارادت ان تناضل الحضارة القاهرة نضالا ايجابيا باستلهم اصولها وقطع ذيولها ، لم تأخذ سوى الشكل الخارجي عام ١٩٢٣ (الدستور) الذي كثيرا ما تعرض للتجميد والالغاء حتى عقدت معاهدة ١٩٣٦ ، وتالت موجات الجزر الديمقراطية العنيفة ، وانتهت بحريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢ . وعندما ارادت ان تسبق الزمن الذي تخلف عنه مكر لثلاث السنين في عصور الانحطاط ، كان برنامج البرجوازية هو اختصار الوقت واختزاله لا تمثله او الاستفادة منه . لقد ظهرت في مصر - مثلا - صناعة السينما قبل الكثير من بلدان العالم ، للترفيه عن السادة الجدد ، دون اية استعدادات فنية او فكرية او تكنولوجية محلية . لذلك كان رأس المال الاجنبي هو السيد ، بينما كان رأس مال طلعت حرب (١١٥) خادما . ظهرت ايضا صناعة النسيج التي تهم الطبقات الشعبية - وابناؤها هم الذين يزرعون القطن ويجنونه - ولكن الرأسمالية المصرية فضلت انتشار «النول» والمساهمة مع الاحتكارات الاجنبية في «الشركات الكبرى» .

وكان من نتيجة ذلك ان انفصلت الشرائح العليا من البرجوازية المصرية - والتي كان يمثلها «الاتحاد المصري للصناعات» - عن المسار «الوطني» «الديموقراطي» للنهضة . ولست أقصد هنا المعنى السياسي المباشر للوطنية والديموقراطية ، ولكنني أقصد مضمون الثورة البرجوازية في كل العصور . انها لم تحقق اقتصادا «وطنيا» ، ولم تحرص على الديمقراطية «الليبرالية» ، ولكنها على صعيد الفكر والثقافة اضطربت موجاتها منذ نهايات القرن الماضي حتى ثورة ١٩١٩ ، حيث سلمت القيادة للبرجوازية المتوسطة - وان ظلت ممسكة بالهيكل الرئيسي للإنتاج - ثم تنازلت هذه الشريحة عن القيادة قبيل بداية الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ .

اي ان التاريخ الثقافي للبرجوازية المصرية يختلف في واقع الامر عن تاريخها الاقتصادي والسياسي ، يختلف ولا يتضاد . كما انه لا بد من الاشارة الثانية ؛ وهي ان التاريخ الاجتماعي لمصر لم يكن مرهونا بالتاريخ الاجتماعي للبرجوازية

١١٥ - طلعت حرب (٨٦٧ ، - ١٩٤١) هو الرمز الاقتصادي للنهضة الصناعية في مصر واحد اكبر ممثلي الرأسمالية الوطنية المصرية ابان نشأتها . أصدر عام ١٩١٠ كتابه المهم «علاج مصر الاقتصادي» داعيا في هذا الوقت المبكر الى تطعيم الاحتكارات الاجنبية للسوق المحلية . واسس عدة شركات صناعية وتجارية حتى في مجال الفنون كشركة مصر للتمثيل والسينما ، وتوج ذلك كله بتأسيس بنك مصر (٧ مايو - ايار ١٩٢٠) لرعاية الصناعة والتجارة المصريتين ، مشترطا في باب العضوية ان يكون المساهم مصريا خالصا .

المصرية .. فبالرغم من هيمنة الاقطاع والاستعمار وتخاذل البرجوازية لم تذهب دولة محمد علي ولا هبة أحمد عرابي هباء، فقد تواصل النضال المصري لاستخلاص ما يمكن انتقاذه من «مصر الجديدة» . كان باب التطور قد فتح ؛ ولم يعد من السهل اغلاقه ، كان لا بد من الحرفيين والعمال المهرة والتجار والعلماء . وظهرت الطبقات الجديدة من احشاء الطبقات السائدة ، واصبحت البرجوازية برجوازيات ، والافطاع درجات ، والفلاحون شرايع وفئات . وفتحت مئات المدارس والمعاهد ، وتحولت الجامعة الاهلية الى جامعة رسمية (١٩٢٥) ، وتفضل مؤسس اسوأ السياسات التعليمية في المستعمرات «دتلوب» ، ففتح الابواب امام الالوف من حاملي المؤهلات المتوسطة . كانت سياسة «كرومر» هي تحويل مصر الى مزرعة قطن تنسج خيوطه مصانع لانكشير ، لتعيد تصديره الى البلدان المقهوره ، وكانت سياسة «دتلوب» هي تحويل مصر الى دولة موظفين صفار . ولكن الاتساع المتعظم في الخريطة الاجتماعية والتفريات المتلاحقة في وسائل الانتاج ؛ قد ادى - بالضرورة - الى ظهور طبقات جديدة ، وعلاقات وقيم اجتماعية جديدة . كانت الطبقة البازغة في اتون ثورة ١٩١٩ هي الطبقة المتوسطة، انها طبقة بازغة اقتصاديا . وكانت «جماهير» الثورة المنتشرة في الريف والمدن هي البرجوازية الصغيرة . وكان التحالف طبيعيا بين الشريحتين المتوسطة والصغرى ، ولكن العمال الصناعيين ، والاجراء الزراعيين لم يتخلفوا لحظة عن القاعدة الرئيسية للثورة . كذلك فان بعض كبار الملاك العقاريين لم يتوانوا عن الاحتفاظ بموقع قدم في مقدمة الصفوف .

وكانت ثقافة «النهضة» - منذ رفاعة الطهطاوي الى الامام محمد عبده - ترسم خطا مستقيما لمستقبل البرجوازية المصرية . وليس مهما ان الطبقة لم تأخذ احيانا كثيرة بقيم طلائعها . ولكن المهم ان تاريخ الفكر المصري الحديث كان قد اتخذ مسارا ثابتا في مواجهة الإشكال الحضاري التابع من صدمة اللقاء الاولى مع الغرب . وبالرغم من الصلة العضوية احيانا بين مجمل الافكار التي نادى بها رواد النهضة والقيادات السياسية للبلاد ، فاننا ينبغي ان نحذر التحليل الميكانيكي للظاهرة الفكرية . غير ان هناك - بطبيعة الحال - مجموعة من الضوابط والمعايير :

١- اولها ان فكر الثورة الفرنسية هو أبرز المؤثرات الاجنبية في نشأة الفكر المصري الحديث . ان الطهطاوي لم يكن نشازا ، فتياره - بتنوعات مختلفة على اللحن الرئيسي - قد استمر في الحركة الوطنية المصرية سواء في جناحها المقرب من تركيا (مصطفى كامل) او في جناحها المقرب من الانكليز (أحمد لطفي السيد)، ربما كان الاول يميل الى رويسبير ، والآخر الى جان جاك روسو ، ولكنهما معا يميلان الى فكرة «حقوق الانسان» .

٢- النقطة الثانية هي ان الفكرة «الوطنية» هي الاساس الراسخ لبناء مصر منذ الطهطاوي الى مصطفى كامل «لو لم اكن مصرياً لوددت ان اكون مصرياً» وأحمد لطفي السيد «مصر للمصريين» فلا ينبغي ان يضلنا الاتجاه العثماني للحزب الوطني

أو الاتجاه الغربي لحزب الأمة عن الأصل المشترك .

✦ النقطة الثالثة هي ان انحسار الفكرة العربية على الصعيدين الاقتصادي والسياسي منذ نشأة البرجوازية ، يقابله على صعيد الفكر والثقافة «جسر عربي» من كبار المفكرين والادباء والفنانين السوريين واللبنانيين . ان الحضور الفاصل لشبلي شميل ، وفرح انطون ، واديب اسحق ، وعبد الرحمن الكواكبي ، ونقولا حداد وغيرهم كان بمثابة ملء الثغرة التي فتحت فاهها بين مصر والشرق العربي . انهم جزء لا يتجزأ من فجر النهضة المصرية .

✦ ان التيار الرئيسي للنهضة خرج من الازهر ، منذ رفاعة الطهطاوي ، الى محمد عبده ، الى طه حسين ، وعلي عبد الرازق ، الى خالد محمد خالد . وهم يختلفون فيما بينهم ، ولكنهم يشتركون في المنبع والمصب ، من اصالة التراث العربي الاسلامي خرجوا الى اللحاق بركب الحضارة الانسانية الحديثة ، توجهوا لبناء مصر من جديد . وتيارهم الذي يعطي ما لله لله وما لقيصر لقيصر ، هو اكثر التيارات جذبا واستقطابا .

✦ ظلت هناك في فجر النهضة صيحات متطرفة نحو الغرب واخرى نحو الاسلام ؛ ولكنها لم تشكل المجرى الرئيسي لفكر النهضة .

✦ تتباين الاصول الاجتماعية والتاريخية لرواد هذا الفجر ، ولكنهم يلتقون بشكل او بآخر عند افكار محورية هي : الاستقلال ، الديموقراطية ، العقل . هذه كلها مجرد «ضوابط» لا تُلغى - بآية حال - التنوع والكثافة والتعميد في مجرى الفكر المصري الحديث .

القسم الثاني

جدلية النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث

الفصل الأول

من الحق الالهي الى العقد الاجتماعي

(١) لعل «جوهر» الفوارق الرئيسية بين نشأة البرجوازيات الأوروبية - بعد انبثاق عصر النهضة - ونشأة البرجوازيات العربية عموما ، والمصرية خصوصا ، ان قوميات الغرب الحديث قد ولدت في «السوق» ، بينما ولدت اليقظة القومية في بلادنا وهي تناضل «ضد السوق» ، ضد ان تكون سوقا للاحتكارات الاجنبية. والفرق الظاهري هنا هو المسافة الزمنية التي تفصل بين ميلاد النهضة الأوروبية وميلاد النهضة العربية - المصرية - الحديثة . وهي المسافة التي تطورت خلالها برجوازيات الغرب من عصر الانقلاب الصناعي الى العصر الكولنيالي الذي يتطلب «أسواقا» تفي بغايات النهضة في مستواها المادي الصرف من حيث الانتاج والاستهلاك . ولكن «الزمن» ليس مجردا من محتواه التاريخي وسياقه الاجتماعي، لذلك كان فارق الوقت بين نهضتنا ونهضتهم تلخيصا ظاهريا لما هو اعمق ، كان ايجازا شديدا لمكونات النهضة الأساسية التي يختلفون بها - في الاصل والتطور - عن المسار الذي قدّر علينا ان نشق ملامحه النوعية الخاصة في تاريخنا الحديث. وربما جاز لنا ان نطرح على انفسنا سؤالا «إخراجيا» بلغة الفلسفة ، وان لم يكن جائزا طرحه بلغة التاريخ . هل كان من الممكن ان تنفجر نهضتنا بغير شرارة الحضارة القادمة مع بونابرت ؟ والجواب «الافتراضي» انه كان ممكنا ، سواء

تأخر بنا الزمن قليلا او كثيرا . ولكن الجواب يظل ناقصا اذا لم نتساءل مرة اخرى:
هل كان التقاطع بيننا وبين الحضارة «الفريية» الحديثة حتميا ، حتى اذا لم تكن
قد التقينا بها - على النحو الذي حدث - لقاء القاهرين بالمقهورين ؟
والجواب ان هذا التقاطع كان حتميا ، لان الرأسمالية الاوروبية منذ بداية
عصرها الكولنيالي قد افتتحت ما يمكن تسميته بعالمية العالم ، والحضارة الفريية
منذ ذلك التاريخ اصحت الحضارة الانسانية الحديثة ، او الحضارة العالمية
الحديثة . غير ان التقاطع بيننا وبين هذه الحضارة في ظل التهمر الاقتصادي
والسياسي تختلف نتائجه عما لو كان قد تم في مناخ مغاير . وهذا هو الفرق
الخطير - مثلا - بين عصر محمد علي وعصر اسماعيل ، بين عصر توجه السى
اوروپا مستقلا ببلاده ، وعصر جاءت اليه اوروپا لترسف في الاغلال - الحربية
والحديدية - ببلاده .

أي ان الفارق الزمني كان مجرد غطاء لمجموعة هائلة من الفروق ، أهمها
المكونات الاساسية للنهضة والخط العام لسير هذه النهضة . وقد اشرنا فيما
سبق الى ان الكشف العلمية في فجر النهضة الاوروبية ، جسدت من ناحية
احتياجات اجتماعية ملحة ، ولكنها عادت من ناحية اخرى ففرت من هياكل
الانتاج ، من تشكيل قوى الانتاج وعلاقاته واساليبه . وهو الامر الذي ابرز الى
الوجود الفاعل طبقات اجتماعية جديدة وقيما اجتماعية جديدة . وربما كان
الاصل اللغوي لكلمة «البرجوازية» يشير الى هوية التغير الطارىء ، انها من ناحية
«الطبقة الوسطى» الواقعة بين النبلاء والحرفيين والاجراء والافنان ، ومن ناحية
اخرى هي «المدن» التي ظهرت معها علاقات جديدة للانتاج الصناعي الصفيير
والتجاري على وجه خاص . وحين اقبل الانقلاب الصناعي ازدهرت التجارة حقا
- عن طريق وسائل المواصلات الجديدة - ولكن الصناعة بالذات هي التي كبرت
وتطورت ميكانيكيا وبشريا ، فامتست القاعدة العمالية ، وتقدمت الآلات ، وتميزت
في الوجود الاجتماعي «الطبقة الرأسمالية الناشئة» . وفي موازاة هذه التطورات
«المادية» التي تبلورت نهائيا في «السوق» كعملية اجتماعية ، كان لا بد من
الانسلاخ عن الاطار الامبراطوري للعصور الوسطى الذي رسخت الكنيسة بناءه
الوجداني ، وكرس الاقطاع بناءه العقلي . كان لا بد لقضية الانتماء ان تتخذ
اطارا جديدا . وقد بدأ تصادم الكنيسة مع العصر الجديد متمثلا في «كشوفه
العلمية» اولا حيث تناقضت نتائج هذه الكشف مع تصورات الكتاب المقدس من
الانسان والطبيعة . ثم توالدت التناقضات داخل الكنيسة ليأتيها بقيادة لوتر .
وهكذا نشأ تياران : احدهما «نقد المسيحية» والاخر «تجديد المسيحية» او ما
يسمى بحركة الاصلاح الديني . اما الاقطاع الذي فجعه الكشف العلمية على
سطح «الارض» لا في امالي السماء ، فلم يستطع الحيلولة دون نمو البرجوازية
بمعناها المتعدد الأبعاد وتطورها المختلف الوسائل ، حتى بلغ الصدام أوجه في
«الثورة» . وقد اثمر التفاعل بين الصدام الثنائي مع الكنيسة (النقد والتجديد)

والصدام المتصاعد مع الاقطاع (اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا) الى الانسلاخ الكامل من الرداء الامبراطوري (العالم المسيحي) ، الى الرداء القومي (السوق) .
واذا كانت الكشوف العلمية ، والانقلاب الصناعي قد شكلا العمود الفقري للبرجوازيات الأوروبية في مواجهة الاقطاع ، فان العودة الى المنطق العقلي فسي التراث اليوناني الروماني - الجذور الاولى للحضارة الأوروبية قبل العصر المسيحي - شكلت العمود الفقري للثورات القومية الأوروبية في مواجهة الكنيسة.



لم يكن ممكنا الافلات - لمن شاء التقدم من مناطق العالم المتخلف - من التقاطع مع الحضارة «الغربية» التي لم تعد كذلك منذ العصر الكولنيالي ، حيث اصبح رأس المال «عالميا» في البحث عن الاسواق والمواد الأولية والأيدي العاملة الرخيصة .. لم يعد ذلك ممكنا حتى اذا لم يحدث «القهر» الاستعماري من جانب الغرب . ومن هنا كانت حتمية اللقاء معه ، بل التفاعل ، بل التقاطع . وقد حدث ذلك لنا ، سواء عن طريق القهر المباغت لحملة نابليون ، او عن طريق مؤسس الدولة الحديثة محمد علي ، والحق انه عن طريقهما معا ، بل لقد تداخلتا في بعض المراحل على نحو مباشر . واذا كان محمد علي قد استطاع بتأسيس الجيش (المصري) والاقتصاد الوطني والتعليم (الحديث) ، ان يضع البذور الاولى للدولة المصرية، فقد صنع شيئا آخر لا يقل أهمية وخطورة هو «مدبحة القلعة» (١)، وهي المدبحة التي تشكل العنصر الاول في التكوين الاجتماعي الجديد لبدایات عصر النهضة . ذلك ان مصر قبل هذه المدبحة كادت تكون اجتماعيا من طبقتين : الاولى هي المالك ، والاخرى هي «الفلاحين» اي المصريين ، ولا وسط بينهما سوى افراد يقومون بدور همزة الوصل الضرورية بين الارستقراطية المملوكية وشعب مصر . وقد اجهز محمد علي في «مدبحة القلعة» على المالك دفعمة واحدة ، فكانت اول ضربة طبقية جذرية تغير وجه مصر . ثم جاء تأميمه الشامل القريب للاراضي الزراعية ، ليغير ايضا وايضا ، وجاء توزيعه للارض ليثبت اركان التغيير (٢) . نشأت طبقة «الاعيان» وبالتالي طبقة الفلاحين ، وظهر «التجار»

١ - في اول مارس (١٣١١) قام محمد علي باحدى اشهر «الخدع» في التاريخ وهي دمونه الى مرض عسكري يضم ٥٠٠ مملوك ، ما ان وصلوا الى القلعة حتى حاصروهم الجنود الابان وابادوهم (راجع د. لويس عوض - تاريخ الفكر المصري الحديث - الجزء الاول - ص ٨٢ - الطبعة المذكورة سابقا) .

٢ - ثم ذلك على دفعات : الاولى عام ١٨٠٨ حين صادر محمد علي اموال الملتزمين الذين امتنعوا عن دفع الضرائب، وفي عام ١٨٠٩ حرهم من نصف المائض، وفي عام ١٩١٢ وضع يده على جميع =

في المدن كطبقة اجتماعية مستقلة الملامح ، واصبح «للعلماء» - والمقصود علماء الشرع الاسلامي - وزن ودور في الحياة الاجتماعية والسياسية للبلاد . واستتبع «التعمير» و«التشييد» ظهور مجموعة جديدة من الحرف التي شكلت هيكلًا بدائيًا للصناعة .

ولكن هذا كله لم ينف ظاهرتين او ثلاثا : الاولى ان محمد علي قد احاط نفسه بحاشية ضخمة من الجراكسة والالبان والأتراك ، لم تحل تماما مكان المماليك ، وان ظلت على درجة عالية من التمايز عن «المصريين» (٢) . والظاهرة الثانية هي ان محمد علي رغم استقلاله عن «سلطنة الخلافة العثمانية» فإنه لم يتخل عن الحكم «الايوتوقراطي» (٤) ، وقد ساعده على ذلك جدران غائران في الارض المصرية هما : ليوقراطية عصر الانحطاط الطويل الامد ، وبيروقراطية الدولة المركزية القديمة العهد . لقد اثمر هذان الجدران التقليد الايوتوقراطي في الحكم المصري الحديث منذ محمد علي ، بالإضافة الى تكوينه الشخصي الصارم ، وكونه نسي الاصل ليس مصريا . وربما كانت الظاهرة الثالثة انه في توزيع الارض قد اتبع اسلوبا يرضي في الاساس القريين اليه من المصريين ، فكانت بداية الاقطاع والاستقرابية المصرية على يديه ، جنباً الى جنب معالم الدولة «المصرية» . وفي هذا المناخ «الاجتماعي» المغاير كليا للمناخ الاوروبي ، بدأ احتكاكنا بالغرب ، بالحضارة الحديثة عندما اقبلت علينا في عصرها الكولونيالي ، عصر القهر الاستعماري وعالية راس المال والسوق . كانت حاجتنا اليها من الجانب السلبي البشع ، ان تكون لها سوقا وممرًا الى بقية الاسواق . وكانت حاجتنا اليها من الجانب الايجابي المشرق ، ان تكون لنا عوناً في النهوض من الكبو التاريخية . وقد كان - ولا يزال - الصراع بين الحاجتين هو محور للمحنة التي عاشها الفكر

== الاراضي التي كانت في حوزة المماليك، وفي عام ١٩١٤ انشأ نظام الالتزامات برمته وبصورة قطعية. وكان محمد علي بين عامي ١٨٠٩ و ١٨١٥ قد استملك لصالح الدولة ، اراضي الاوقاف ، واخذت الدولة على عاتقها الاتفاق على رجال الدين والمساجد (راجع : لوتسكي : تاريخ الاقطار العربية الحديث - الترجمة العربية - دار التقدم - ص ٦٤ - تاريخ النشر ٨) .

٣ - في اول ديسمبر (كانون الثاني) ١٨٢٩ عاد محمد علي فاقطع اراضي الدولة لافراديه ومقربيه ، وكبار الاعيان والموظفين ، وضباط الوحدات الالبانية والكردية والجركسية والتركية ، ووزع خلال مدة قصيرة مئات الالوف من الافدنة مع من كان يقطعها من الفلاحين . وهكذا ، بعدما حرم محمد علي الاشراف الاقطاعيين القدماء من ممتلكاتهم ونفوذهم ، وبعد ان مفي طبقة الملتزمين، انشأ على انقاضهم «طبقة جديدة» من النبلاء المالكين الاقطاعيين ، الذين اصبحوا سند الاسرة الحاكمة الجديدة (المصدر السابق - ص ٦٥) .

٤ - المرجع السابق (ص ٧٥) - خاصة بعد نجاحه الاول الساق في الفتوحات العربية الاسيوية والافريقية .

العربي - والمصري خاصة - منذ بدايات القرن الماضي الى يومنا هذا .



لقد تربى على التباين الجذري بين نهضتنا ونهضتهم ؛ عدة اشكالات حضارية وقومية وطبقية وايدولوجية . على الصعيد الاقتصادي لم يكن مطلوبا منا ، ولم تكن نستطيع ، ان نبدا من حيث بدأوا ، من الكشوف العلمية اي مخترعات الانقلاب الصناعي الى تكوين السوق البرجوازية . وانما كان مطلوبا الاستنارة بمناهج العلم التي استخلصتها الكشوف ، وكان مطلوبا استيراد التكنولوجيا المازية لدرجة تقدمنا الاجتماعي (السكك الحديدية - المطبعة - الخ) . وكان مطلوبا الانسلاخ عما يسمى العالم الاسلامي ؛ والمقصود هو الامبراطورية العثمانية ، وكان مطلوبا ترسيخ الانتماء القومي البديل من الخلافة ، اي الى الوطن العربي ، وكان مطلوبا تشجيع «سوقنا» البازغة الضعيفة وحمايتها من انياب الاحتكارات القادمة .

ولم يكن مطلوبا الثورة على مؤسسة دينية (غير قائمة ؛ فالاسلام على نقیض المسيحية في هذه الناحية) ، بل كان مطلوبا الثورة على مؤسسة ثيوقراطية تلتفح بشباب الحق الإلهي في حكم الأرض ومن عليها (٥) .

لذلك كانت القيمة التاريخية العظمى - والباقية - للشيخ رفاعة رافس الطهطاوي ، انه قد جسّد في شخصه المفرد بسيرة حياته وسيرة فكره علسى السواء ، البشارة الاولى للنهضة البرجوازية في تاريخنا الحديث . وعيننا ان نفرق بوضوح وحسم بين النبي والممثل ، فالنبي لا يبشر بشيء قائم ، وانما بشيء غير موجود ، وان كانت الحاجة تدعو اليه ، انه يدعو الى ما «ينبغي» ان يكون . اما الممثل فهو يجسد ما هو كائن لهذه الدرجة أو تلك في هذه المرحلة أو غيرها . وقد كان رفاعة الطهطاوي «رائدا» للفكر المصري - البرجوازي - الحديث بهذا المعنى . لم تكن البرجوازية المصرية قد تكونت ، ولكنها بالقطع كانت في مرحلة النشوء . لم يكن يمثل الفكر القديم ولا الفكر السائد ، ولكنه كان ينتمي السسى المستقبل التجزئ في أحشاء الحاضر . لم يكن يمثل شريحة دون غيرها من شرائع البرجوازية ، ولكنه كان يجسد طموحات عالم جديد هو العالم البرجوازي المتقدم كما ونوعا من العالم التركي والعالم المملوكي . كان يجسد «جوهسر» النهضة القائمة على استحداث الدولة المصرية ، أي البرجوازية . كان بلبي فكريا الاحتياجات الموضوعية لمصر ، وقد كانت في مجملها احتياجات الثورة الوطنية الديمقراطية . كانت نهضة مصر في ذلك الوقت تعني نهضة البرجوازية ، كان

٥ - وعرف ان محمد علي قمع تمرد رجال الدين بقسوة وأبعد رؤسائهم من العاصمة بمعد تلميحه للاوقاف ، ولم مساهمتهم المهمة في تثبيت حكمه قبل ذلك (الرجع السابق ص ٦٥) .

المعنيان متطابقين ، حتى ولو دون وعي من جانب الداعمين الى النهضة المرتادين أفاقها .

وينبغي التوقف طويلا عند نقطة هامة هي ان رفاعة الطهطاوي ، احد رجالات الازهر . ينبغي التوقف هنا حتى نقول : ان الازهر لم يرادف يوما «الكنيسة» ، وأن خريجيه من «العلماء» والمشايع والطلاب كانوا طبقيا ضمن النسيج الاساسي للشعب (٦) ، وأن الشيخ حسن العطار (١٧٦٦ - ١٨٢٥) هو الذي علم الطهطاوي محبة «العلوم الغربية» ذلك ان «بلادنا لا بد ان تتغير وتتجدد بها من العلوم ما ليس فيها» (٧) وهي الكلمات التي ستربي رموزا متعاقبة من رموز النهضة التي لم يكن الازهر بعيدا عنها بالسلب والايجاب . ولقد سافر الطهطاوي الى باريس واعطا وإماما للبعثة التعليمية التي أوفدها محمد علي . ولكنه هناك - في فرنسا - لم يكتف بوظيفته الدينية التي يجيدها ، بل درس كاهل البعثة وأكثر . «لم يكن مجرد مثقف يتمتع بالفكر والثقافة ، ولم يكن مجرد ناقل لفكر الغرب وحضارته الى اللغة العربية ، وانما كان مناضلا في سبيل (ان يوقف) أمته ووطنه . بل والشرق (اهل الاسلام) قاطبة ... كما كان حديثه في السياسة والدستور ، ووصفه لما درسه وشاهده بباريس من مؤسسات الديمقراطية البرجوازية ، مقصودا به ان يفتح لوطنه وشعبه ساحات الديمقراطية ، ويدعوه لطرق بابها بقوة ، حتى يتجاوز الشرق مستنقعات الاستبداد والظلم والحكم الفردي البغيض» كما يقول محمد عماره في مقدمته لاعمال الطهطاوي الكاملة (ص ٤٥) من الجزء الاول) .

ما هي نبوءة الطهطاوي بشيء قليل من التفصيل ؟
● في الباب الرابع - الفصل الثالث - من «مناهج الابواب» (٨) يقول ما نصه «لو لم يكن للمرحوم محمد علي من المحاسن الا تجديد المخالطات المصرية مسع الدول الأجنبية ، بعد ان ضعفت الامة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين

٦ - راجع : «الازهر على مسرح السياسة المصرية» للدكتور سعيد اسماعيل هلي : بالنسبة للموقف من المالك ص ٨٤ وبالنسبة للحملة الفرنسية ص ١٠٧ و١١٣ و١١٥ وبالنسبة لحكم محمد علي (ص ١٣٩ و١٤٥) وبالنسبة لحركة اليقظة القومية والاصلاح الديني (ص ١٧٥ الى ص ٢٤٢) وبالنسبة لدور الازهر في ثورة ١٩١٩ ص ٢٨٥ - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٧٤ .
٧ - نقلا من مقدمة د. محمد عماره لامال الطهطاوي الكاملة (الجزء الاول) - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ص ١٩ - بيروت ١٩٧٣ .

٨ - خصصه الطهطاوي لمعالجة «التمدن» وأودع فيه فكره الاجتماعي وقد طبع في حياته عام ١٨٦٩ ثم أعيد طبعه بعد وفاته عام ١٩١١ والباحث يعتمد هنا على الطبعة الحديثة ضمن مجلدات أعماله الكاملة التي حققها وقدم لها الباحث المصري د. محمد عماره . والمنوان الكامل للكتاب هو «مناهج الابواب المصرية في مباحث الاداب المصرية» وبأني ترتيبه في «الاعمال الكاملة» المشار اليها في المجلد الاول بين ص ٢٤٣ و ٥٨٥ .

العديدة ، لكفاه ذلك ، فلقد أذهب عنها داء الوحشة والانفراد ، وآتسها بوصال
 أنباء الممالك الأخرى والبلاد ، لينشر المنافع العمومية ، واكتساب السبق في
 ميدان التقدمية» ، وكان قبل ذلك بقليل - في الباب الثالث من الفصل الثالث -
 قال «... فمخالطة الأغراب ، لاسيما اذا كانوا من أولي الإلباب تجلب للوطنان
 من المنافع العمومية العجب العجائب» . وتلك هي الإشارة الأولى الى حتمية التفاعل
 الحضاري بين المتخلفين والتقدميين . وتلك ايضا هي الضربة الأولى للفكر
 السلفي القائل بأن «الافكار المستوردة» من المحرمات وانها ضد «الإصالة» . ومن
 المفيد التذكير هنا بأن كلمة «التقدمية» الواردة في النص ، ربما كانت - على
 صعيد اللغة - تستخدم بهذا المعنى للمرة الأولى ، فضلا عن الدلالة الفكرية
 والاجتماعية لهذا الاشتقاق .

● في خاتمة الفصل الثاني من «مناهج الإلباب» يقول : ان محمد علي «قد
 جدد دروس العلوم بعد اندراسها ... غير أنه لم يستطع ، الى الآن ، ان يعمم
 انوار هذه المعارف بالجامع الأزهر ... ولم يجذب طلابه الى تكميل عقولهم بالعلوم
 الحكيمية التي كبير نفعها في الوطن ليس ينكر . سلوك جادة الرشاد والإصابة
 منوط ، بمد ولي الامر ، بهذه العصابة ، التي ينبغي ان تضيف الى ما يجب
 عليها من نشر السنّة الشريفة ، ورفع اعلام الشريعة المنيفة ، معرفة سائر
 المعارف البشرية المدنية ، التي لها مدخل في تقدم الوطنية» . وهي الدعوة التي
 لم تتحقق الا بعد حوالي قرن من الزمان على يدي جمال عبد الناصر الذي أدخل
 العلوم العصرية الى رحاب الأزهر (١٩٦١) .

● في المقالة الثالثة - الفصل الثاني - من كتاب «تخليص الإبريز» (٩) يقول
 «من جملة ما يعين الفرنسي على التقدم في العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر
 ما يكملها ، فان لغتهم لا تحتاج الى معالجة كثيرة في تعلمها ، فأي انسان له قابلية
 وملكة صحيحة يمكنه بعد تعلمها ان يطالع أي كتاب كان ... فاذا شرع الانسان
 في مطالعة أي علم كان تفرغ لفهم مسائل ذلك العلم وقواعده من غير محاكاة الالفاظ
 فيصرف سائر همته في البحث عن موضوع العلم ... بخلاف اللغة العربية مثلاً،
 فان الانسان الذي يطالع كتابا من كتبها في علم من العلوم يحتاج ان يطبقه على
 سائر آلات اللغة ويدقق الالفاظ ما أمكن ، ويحمل العبارة معاني بعيدة عس
 ظاهرها» . وهو بذلك يضع كلنا يديه مبكرا على احدى العلل الخطيرة الموروثة من
 عصور التخلف ، انها أداة المعرفة ، أداة الحوار ، فالمعرفة العلمية الحديثة ليست

٩ - العنوان الكامل للكتاب هو «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» او «الدويان النفيس بايوان
 باريس» وقد بدأ كتابته أثناء وجوده في فرنسا ثم استكمل قصوله بعد عودته الى مصر حيث طبع
 في حياته مرتين : الأولى عام ١٨٢٤ والثانية عام ١٨٤٩ ، ثم طبع بعد وفاته للمرة الثالثة عام ١٩٠٥ ،
 ثم طبع طبعة مختصرة ومشوعة من المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية عام ١٩٥٨ .
 والباحث يعتمد هنا على الطبعة التي حققها د. محمد صبرة ضمن «الامال الكاملة» والتي تستوعب
 المجلد الثاني بأكمله (٧٧٥ صفحة) .

مونولوجا صوفيا ، بل هي حوار بين الذات والموضوع . لذلك كانت «اللغة» من البنود الرئيسية في جدول أعمال النهضة .

● وفي ذات السياق من المصدر نفسه يستطرد أن أهل باريس «ليستوا أسراء التقليد أصلا ، بل يحبون معرفة أصل الشيء ، والاستدلال عليه» ، «حتى أن عامتهم أيضا يعرفون القراءة والكتابة ، ويدخلون مع غيرهم في الأمور العميقة» . هكذا يضع الوعي - بغياب الأمية - عاملا جوهريا في ربط الفرد بالمجتمع ، بتضايه العامة . أنها المقدمة الأولى لتكوين ما يسمى «الراي العام» ، المقدمة الأولى للديموقراطية . ويكمل أن : «سائر العلوم والفنون والصنائع مدونة في الكتب» ، حتى الصنائع الدنيئة ، فيحتاج الصنائعي بالضرورة إلى معرفة القراءة والكتابة لاقتان صنعته ، وكل صاحب فن يجب أن يتدع في فنه شيئا لم يسبق به أو يكمل ما ابتدعه غيره» وهذا هو معنى «التطور» الذي يؤدي إلى التقدم .

● في المقالة الثالثة - الفصل الثالث عشر - من المصدر السابق ينتقل بنا إلى السياسة فيقول : «لا تطول عندهم ولاية ملك جبار أو وزير أشتهر بينهم أنه تعدى مرة وجار» والوزير «إذا مشى في الطريق لا تعرفه عن غيره» ، فانه يقلل من اتباعه ما أمكنه ، داخل داره وخارجه . . . فانظر الفرق بين باريس ومصر ، حيث أن العسكري بمصر له عدة خدم» . ويجنح الطهطاوي إلى المقارنة بين الزينة عندنا والفن عندهم ، بين الابتذال عندنا والرقص عندهم ، بين التهريج عندنا والمسرح عندهم . ويعود إلى السياسة مؤكدا أن «أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية» ولكن دستورهم فيه أمور «لا ينكر ذوو العقل أنها من بساب العدل . . . فلقد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وإنقادات الحكام والزملاء لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وأرتاحت قلوبهم . . . والعدل أساس العمران» . يقصد «الحضارة» باللغة الحديثة ، وكان ابن خلدون أول من استخدم تعبير «العمران» في مقدمته الشهيرة .

● وترجم الطهطاوي الدستور الفرنسي^(١٠) ضمن كتاب «تخليص الإبريز» ويعلق عليه : أن «سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة» وأن «سائر من يوجد في بلاد فرنسا» من رفيع وضيع ، لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون، حتى أن الدعوة الشرعية تقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره» ، «وهي من الأدلة الواضحة على وصول الشرع عندهم إلى درجة عالية ، وتقدمهم في الآداب والحضارة ، وما يسمونه الحرية . . . وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين ، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان ، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة» . «والملك إنما هو منفذ للأحكام ، على طبق ما فيها من قوانين ، فكانه عبارة عن آلة» . وفي المقالة الخامسة - الفصل الأول - من

١ - المصدر هو دستور ١٨١٨ كما ترجم نصوص المواد المعدلة التي أدخلتها عليه ثورة ١٨٣٠

لإصلاحه ، وبموجب لغة عصر الطهطاوي فقد كان يسميها - أي الثورة - الفتنة .

«تخليص الابريز» يقول حرفيا : «الملكية اكثرهم من القسوس واتباعهم ، واكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء واغلب الرعية» .



اذا لم ننس ان صاحب هذه «المقدمات» هو «الشيخ» رفاعة إمام البعثة المصرية في باريس ، وأنه مؤلف «ولي الامر» محمد علي ، سوف تقترب حثيثا من جوهر الفكر الذي حمل مشعله الثوري في فجر النهضة ، وهو الانتقال بالسلطة من الحق الإلهي الى العقد الاجتماعي ، والانتقال بالدولة من الثيوقراطية السى الديمقراطية ، والانتقال بالشرعية من الاوتوقراطية الى «حقوق الانسان» . وهي المناوئين العريضة التي يمكن لجمال الدين «الافغاني» - أم الإيراني ؟ - ان يتجه بها ناحية اخرى ، كما يمكن لعبد الرحمن الكواكبي ان يتجذر بها الى عمق «الاستبداد» والتي يمكن لخير الدين في تونس ان يبشر بها على نحو مختلف . انه اذن العالم الاسلامي - او الشرق - ينتفض ، وأنه العالم العربي يتفجر ، ولكن الطهطاوي يبقى «رغولا» لفجر تهضنتنا التي تمنطف به من العناوين الى تفاصيل الفكر البرجوازي الحديث .

(٢) «.. لم يحصر جهوده في نطاق الفكر الذي تتميز به حركة المثقفين بالمعنى الخاص والضيّق ، وانما كان مثقفا فهم الثقافة بمعناها العام ، وقدم لشعبه وامته زادا ثقافيا يغطي احتياجات هذه الامة ، تقريبا ، في عملية التطوير والتفسير الجارية لمختلف جوانب الحياة .. حياة الامة بطبقاتها وفئاتها ، لا حياة المثقفين فقط من ابنائها» .

بهذه الكلمات يقدم الباحث المصري محمد عمارة لمجموعة اعمال رفاعة الطهطاوي الكاملة . وفي ظني انه كاد يضع يديه على مكانة رفاعة التاريخية حين قال : انه لم يكن يتوجه الى المثقفين وحدهم بل الى مجموع الشعب . كاد يضع يديه ، لانه لم يستخلص في نهاية الامر ، ان الطهطاوي لم يكن يمثل طبقة قائمة او احدى شرائحها . وانما كان يجسد «مطلق» الفكر البرجوازي الذي من شأنه ان يحول مجتمع محمد علي - مجتمع ينشد الانفلات من التخلف المملوكي - الى مرحلة ارقى هي المرحلة البرجوازية . ان كلمات عمارة توحى بان اهتمامات رفاعة وأسلوبه كانا لفائدة «الجميع» ، ولكن الحقيقة هي ان هذه الفائدة للثقافة العامة ، او «الوعي» كما أحب ان أسميه ، هو انعكاس لما هو اعمق ، هو انعكاس لمكان رفاعة الطهطاوي من فكرنا الحديث . انه المكان الذي لا يبرر مصلحة احدى الطبقات - فالبرجوازية نفسها لم تكن قد تكونت بعد كطبقة - وانما هو كان يبشر بمولد مجتمع جديد ، مصر جديدة (لم يفكر قط ما اذا كانت ستدفي في المستقبل بمصر البرجوازية مثلا) . وقد كان التناقض الحاد بين هيكل المجتمع القديم والعلاقات الاجتماعية الجديدة التي تصوغ عملية التقدم ، هي مصدر «نوعية» فكر الطهطاوي الذي يبشر بما هو قادم ولا ينظر لما هو قائم . لذلك كان تجسيدا لمطلق الفكر

البرجوازي ، ولذلك ايضا كان تعبيرا ملحا عن ضرورة تقدم مصر ككل .
ولا بد ان الطهطاوي قد استوعب ما قاله احد اساتذة البعثة المصرية فسي
باريس ، وهو الاستاذ «جومار» - الذي سبق له ان اشرف على نشر الكتاب -
الموسوعة «وصف مصر» ، حين تكلم في حفل اقيم في ٤ تموز ١٨٢٨ بمناسبة
توزيع الجوائز على الناجحين ، قال : «انكم منتدبون لتجديد وطنكم السليدي
سيكون سببا في تمدين الشرق بأسره ، فيما له من نصيب ترقص له طربا القلوب
التي تحب الفخر وتدين بالاخلاص للوطن .. ومصر كم تضاهي في ذلك فرنسا في
اوائل هذا القرن ، فانها بينما كانت جيوشها تنتصر في ساحات الحرب ورجالها
يفوزون في ميادين السياسة ويقاومون زوابعها واعاصيرها ، كانت تحمل مع
اكاليل النصر اكاليل العلم والمدنية .. امامكم مناهل العرفان فاغترفوا منها بكلتا
يديكم ، وهذا قسبه المضيء بانواره امام اعيانكم فاقتبسوا من فرنسا نور العقل
الذي رفع اوربا على سائر اجزاء الدنيا ، وبذلك تردون الى وطنكم منافع الشرائع
والفنون التي ازدان بها عدة قرون في الازمان الماضية . فمصر التي تنوبون عنها
سنسترد بكم خواصها الاصلية ، وفرنسا التي تعلمكم وتهذبكم تقي ما عليها من
الدين الذي للشرق على الغرب كله ..» (١١) .

لا بد ان الطهطاوي قد وعى جيدا هذه الكلمات ، بالاضافة الى ما سمع من
استاذة الشيخ حسن المطار ، حتى اصبحت اوربا او الحضارة «الفريضة»
الحديثة ضرورة حياة في مواجهة الموت الشامل الذي «يحيي» في ظلاله الشرق
كله . ولا بد ان الطهطاوي حين وعى هذه الضرورة واجه فوراً المشكلات التي نجمت
عنها . ان بلاده لم تكن قد احتلت بعد من جانب الغرب ، ولكنها مهددة بذلك ،
لا بسبب «تطور» حضارتها الى مرحلة الفتوحات فحسب ، ولا بسبب الموقع
الاستراتيجي لمصر فقط ، وانما بسبب الاستقلال الذي آلـه محمد علي ،
والاصلاحات التي قام بها . واذن فقد كان على الطهطاوي ان يحذر الوجه الدميم ،
ويقبل على الوجه الجميل لحضارة واحدة ، فهل يأخذها كلها كما هي ، ام يأخذ
منها بعض ما فيها ويرفض البعض الآخر ؟ وماذا حين يتناقض ما يستحق الاخذ
مع الراسخ الثابت في ضمائر الناس وجداناتهم وعقولهم ؟

لقد عاد الى مصر فاسس «مدرسة الترجمة» التي دعيت فيما بعد بمدرسة
اللسن عام ١٨٣٥ ، وقد تحولت مع الزمن الى «جامعة» بالمعنى الحديث ، اذ
اشتملت على اقسام لمختلف العلوم والآداب . ثم أسس عام ١٨٤١ ما سماه بقلم
الترجمة ، وهو يشبه المجمع العلمي لترجمة الرياضيات والعلوم الطبية والطبيعية
والاجتماعية .

كانت «الترجمة» في وعى الطهطاوي الاداة الاولى لمعرفة ما وقع في الدنيا
حين كانت بلاده خارجها . ومن ناحية أخرى اهتم بالآثار القديمة والوسيلة لمصر،

١١ - الامير عمر طوسون - البعثات العلمية في عهد محمد علي ، لم في عهدي عباس الاول

وسعيد - ص ٢٣ و ٢٤ - طبعة الاسكندرية ١٩٢٤ .

ويقول في خاتمة «تخليص الإبريز» : «حيث أن مصر أخذت الآن في أسباب التمدن والتعلم على منوال بلاد أوروبا ، فهي أولى وأحق بما تركه لها سلفها» . فإذا كانت الترجمة هي أداته لمعرفة «العالم» - أو موضوع الحضارة الحديثة - فقد كان تاريخ مصر هو أداته لمعرفة «الذات» . وكانت الإداة الثالثة هي «الصحافة» ، فقد كان الطهطاوي أول من أسس الصحيفة المصرية الحديثة حين أشرف على «الوقائع المصرية» التي أسسها محمد علي عام ١٨٢٨ وقد تولى الطهطاوي رئاسة تحريرها في ١١ يناير (كانون الثاني) ١٨٤٢ في عهد إبراهيم باشا فأصبحت تصدر بالعربية في مواعيد منتظمة و«الأخبار المصرية» مادتها الأساسية ولهها مراسلون ومحررون ثابتون . كما أنه كان أول من أصدر مجلة ثقافية بالمعنى الحديث هي «روضة المدارس» التي ظهرت عام ١٨٧٠ .

تلك كانت «أدوات» الطهطاوي التي تشير إلى جملة أشياء ؛ أهمها أنه لم يكن يتصور نفسه كفرد قادراً على إنجاز العبء ، وأن المعرفة لم تكن تعني له بالتالي ترفاً شخصياً ومتمعة ذهنية خالصة ، وإنما كانت عملاً ورسالة . وأنه من حيث الشكل ارتبط عمله كما ارتبطت رسالته بعنصرين هما «الموسوعية» في التفكير ، واختبار النظرية بالتطبيق . أي أن تعدد اهتماماته لم يكن ابتعاداً عن «الاختصاص» ، وإنما كان تصوراً استراتيجياً - أن جاز التعبير - لاحتياجات التطور . وهو في ذلك أشبه ما يكون بالموسوعيين فسي القرن الثامن عشر الأوروبي . كذلك كان يربط النظرية بالتطبيق ، «فقد عمل بنفسه هو وتلامذته في المجالات التي تصدى لدعوة تغييرها» لم يكن ذلك نتيجة رغبة في امتحان مجرد لمعلومات ذهنية ، وإنما كان ثمرة فهمه العميق والباكر لقضية الأصالة والمعاصرة . كانت الاحتياجات الموضوعية للواقع المتخلف - وحدها - هي التي تقوده إلى هذه الجزئية دون تلك من جزئيات «النظرية الحضارية» . أي أنه كان يربط جدلياً بين العام والخاص في إطار «الواقع الحي» لا في إطار النجلد النظري للمعرفة فحسب .

ماذا ترجم - مثلاً - الطهطاوي ، وماذا ألف ؟

● ألف «تخليص الإبريز» ليعرض الرحلة الباريسية ، و«مناهج الإلـباب» ليعرض رؤياه الاجتماعية ، و«المرشد الأمين» ليعرض أفكاره التربوية ، و«أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر» ليعرض فلسفته التاريخية ، و«القول السديد في الاجتهاد والتجديد» ليعرض معنى الاجتهاد في الإسلام ، و«التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية» ليعرض مهام اللغة المصرية ، والعديد من القصائد الوطنية المصرية .

● ترجم تاريخ قدماء المصريين ، والقانون المدني الفرنسي ، ووثيقة حقوق الإنسان ، وكتاب قدماء الفلاسفة من الأفريق ، ومبادئ الهندسة والمنطق ، والمعادن ، والجغرافيا ، و«روح القوانين» ، و«تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم» لمونتسكيو و«العقد الاجتماعي» لروسو . كما ترجم الدستور الفرنسي ، ونبذة عن الاسكندر الأكبر ، وسيرة بطرس الأكبر ، وشارل الثامن عشر ، والإمبراطور شارل الخامس ، ونبذة في الميثولوجيا ، وأخرى في الصحة

العامة ، وغيرها كثير .

ما هي المحاور الفكرية الرئيسية التي تشكل «الانقاع الموحد» في فكر الطهطاوي ، تأليفا وترجمة ؟ اننا نستطيع اجمالها - باستشهادات نصية - في ما يلي :

أولا : على صعيد اللفظ ، كان الطهطاوي يعاني بمشقة بالغة مهمة التوفيق بين السجع الكلاسيكي والنثر المتدفق ، ولم يكن يأنف من استخدام العامية حين يعوزه ذلك ، ذلك انه «أخطئ لنفسه وللمدرسته في القاموس اللغوي خطة تقوم على استعمال اللفظ العربي الفصيح ، فان لم يوجد فاللفظ الدارج فان ضاق الاثنان ، فاللفظ الاجنبي معربا» كما يقول محمد خلف الله احمد (١٢) . بل كان يشجع استخدام العامية حتى يفهم اغلب الشعب كما كان يشجع تعريب اللفظ الاجنبي حتى تدخل سياق الحضارة التي «أخترعوها كما اخترعوا لها الالفاظ» .

ثانيا : موقفه من الحضارة الحديثة يقوم على مبدأ «والحق أحق أن يتبع» كما يقول في خطبة «تخليص الأبريز» . وما دام «كمال ذلك» في الغرب - أي الحضارة - «أمر ثابت» ، غير أن ارتباط النظرية بالتطبيق دفعه لان يرى المدنية المعاصرة برؤية نقدية لا برؤية تقليدية .

ثالثا : إيمانه بالعقل مستمد من الإيمان بالله الذي اعطى الانسان هذا العقل ليفكر به ويعمل على هديه ، لا وفق محلمات قديمة وبديهيات سابقة . لذلك فهو يرى الخرافات والاساطير تجسد طفولة الذهن البشري من ناحية ، كما انها «تفيد» في ضرب الامثلة لتقريب المراد من الاذهان ، وخاصة في تربية الناشئة ، ولكن العقل هو الفصيل في الرؤية والتحليل والتقويم والتركيب ، في العلوم النظرية والعلوم التطبيقية على السواء (١٣) .

١٢ - محمد خلف الله احمد ، بحث عنوانه «جانب من جهود رفاعة في تجديد اللغة والفكر والادب» ضمن كتاب (مهرجان رفاعة الطهطاوي) - ص ١٥١ و١٥٢ - طبعة القاهرة ١٩٦٠ .

١٣ - يراجع في ذلك (انوار توفيق الجليل) ج ١ الخطبة . والعنوان الكامل للكتاب هو «انوار توفيق الجليل في اخبار مصر وتوفيق بني اسماعيل» وهو يستوعب المجلد الثالث بأكمله من «الاعمال الكاملة» التي حققها محمد حمادة ، وقد صدر من الناشر المذكور سابقا ، بيروت ١٩٧٤ . يراجع ايضا [المقالة الاولى - الباب الحادي عشر] من المصدر نفسه .

يقول في الاستشهاد الأول ما نعه انه في تأليف كتابه تجنب «الاقاويل غير المرضية مما يظهر بمرسه على ميزان العقل انه محض الخرافات ، مما تولع به الاخباريسون والقصص من اختراع الاباطيل والخزعبلات ، او مما توهمه ارباب الاوهام الفاسدة من المجانب التخيلية التي بدون فائدة ، اذ كثير من كتب السير مشحون بخوارق الماديات ، ومملوء ببوارق خيال الامتقادات ، مما ليس بمعجزة ولا كرامة ، والجزم به في مقام التاريخ الرفع مما يخفى مقامه» .

ويقول في الاستشهاد الثاني ما نعه : «... واذا رأى اللبيب هذه الآثار على المواد لسي امتقادهم في الاوائل بان افعالهم كانت طويلة وجنتهم كانت عظيمة ، او انهم كانت لهم مسا اذا =

رابعا : إيمانه بالتاريخ كسلسلة متصلة من الحلقات لا سبيل الى تفسيرها بالتاريخ الشخصي للملوك والقادة العظام ، وانما بما تم اتجاذه في «رفاهية الناس والمعران» .

خامسا : الوطنية او الملة «في عرف السياسة كالجنس : جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة ، تتكلم بلسان واحد ، وأخلاقها واحدة ، وعواندها متحدة ، ومنقادة غالبا لاحكام واحدة ودولة واحدة . وتسمى الاهالي والريعية والجنس ، وابتناء الوطن» كما جاء في الفصل الثالث - الباب الرابع - من «المرشد الامين» (١٤) .

سادسا : حرية العقيدة الدينية هي العمود الفقري للوحدة الوطنية ، فان «الملوك اذا تعصبوا لدينهم وتدخلوا في قضايا الاديان ، وأرادوا قلب عقائدهم رعاياهم المخالفين لهم ، فانما يحملون رعاياهم على النفاق ، ويستعبدون من يكرهونهم ، على تبديل عقيدته ، وينزعون الحرية منه فلا يوافق الباطن الظاهر ، فمحض تعصب الانسان لدينه لإضرار غيره لا يعد الا مجرد حمية» كما جاء في خاتمة الفصل الثاني من «مناهج الالباب» .

سابعا : مصر في وجدان الطهطاوي وعقله هي «الوطن» الذي يقصده ويهدف الى تغييره ، ولها في قلبه ما يشبه الوقدة الصوفية ، ولعله في ذلك إمام القائلين بالفكرة المصرية . انه يراها في خطبة «أنوار توفيق الجليل» البلد الوحيد المفتوح على تاريخ العالم «تاريخها جامع لسائر الممالك والملوك» . ولا يشير بحرف الى ان هذا «الانفتاح» تم احيانا رغما عنها ، بالقزوات المتتالية . ويضيف في تمهيد المصدر السابق انها البلد الوحيد الذي انتصر على الغزاة . وليس هذا صحيحا . ولكنها «أنشودة» اكثر منها تاريخا . ويضيف : ان «الزراعة» هي التي رشحت مصر للسبق الحضاري القديم . وينسى طبعاً ان الزراعة لم تكن مقصورة عليها وحدها . ثم يضع الاساس المكين لمن جاءوا بعده فيقول : ان نظام الري والدولة المركزية هي التي اتاحت لمصر ريادة التنظيم والتمدن . وينسى بالضرورة ان ذلك ايضا أورث الطفيان والدكتاتورية . وهو يرى مصر «الافريقية» سواء في كلامه عن النوام (السودان) او عن بقية افريقيا التي يمكن ان تصبح «ولايات» كما هو

= ضربوا بها الحجر سعى بين ايديهم ، وذلك لتصور الاذهان من مقدار ما يحتاج اليه ذلك من علم الهندسة ، واجتماع الهمة ، وتوفير العزيمة ، ومصاربة العمل ، والتمكن من الآلات ، والتفكير للاصالح ، والعلم بعرفة اعضاء الحيوان ، وخاصة الانسان ، ومقاديرها ونسب بعضها الى بعض ، الى غير ذلك مما يتعجب منه غاية التعجب» .

١٤ - عنوانه الكامل «المرشد الامين في تربية البنات والبنين» وقد خصصه لارائه في التربية الوطنية والمدنية ، وقد طبع عام وفاته ١٨٧٢ . ويشير محمد عمارة الى ان (معجم المطبوعات العربية والعربية) قد اخطأ بتسمية الكتاب (الرسول الامين للبنات والبنين) وفي تاريخ طبعه حيث ذكر عام ١٢٩٢ هـ اي ١٨٧٥ وليس ذلك صحيحا (من مقدمة الاعمال الكاملة ص ٧٩) .

الحال في أمريكا» (الفصل الثالث - الباب الخامس - مناهج الالاباب) ولايات مركزها مصر . وتحرك بين ضلوعه فكرة البحث قائلا : «.. فلا بأس اذا ضعف نور التمدن في مملكة من ان تعود الى رتبته الاولى» كما جاء حرفيا في الفصل التاسع - الباب الثالث - من «المرشد الامين» . ويبحث عن الجذور - بحثا يكاد يكون عرقيا - فيقول «لا يبعد على مصر فبسي هذا العصر ان تستجلب السعادة .. لان بنية اجسام اهل هذه الازمان هي عين بنية اهل الزمان الذي مضى وفات ، والقرائع واحدة ، ووسائل هذا العصر الاخير متسعة ومتنوعة» (الفصل الثاني - الباب الثالث - مناهج الالاباب) .

ثامنا : كان الطهطاوي اول من دعا الى ما نسميه الان بالفصل بين السلطات ، فيقول : ان هناك قوتين ، اولاهما محكومة ، والثانية حاکمة . القوة المحكومة هي الشعب ، ولا بد ان تكون «محروزة لكامل الحرية ، متمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج اليه الانسان في معاشه . ووجود كسبه ، وتحصيل سعادته» . اما القوة الحاكمة فتشتمل عند الطهطاوي على ثلاثة اشعة قويسة هي قوة تقنين القوانين وتنظيمها «اي ما يسمى بالسلطة التشريعية» وقوة القضاء وفصل الحكم (اي السلطة القضائية) ، وقوة التنفيذ لاحكام بعد حكم القضاء بها (اي السلطة التنفيذية) . ويرى الطهطاوي ان هذه القوى الثلاث ترجع في النهاية الى «القوة المملوكية» - اي الحاكم - ولكنها «مشروطة بالقوانين» كما قال في خاتمة الفصل الاول من «مناهج الالاباب» . وللتشريع عند الطهطاوي مصدران اولهما التراث الاسلامي بعد تطويره او تبعية هو «بتوقيفه على الوقت والحال» ، والمصدر الثاني هو التشريع الاوربي (ويقصد الفرنسي بالذات) الذي نقل عنه الدستور وبعض القوانين ، كما نقل حوله اجتهادات مونتسكيو وروسو . وهو يكاد ينتهي الى الشعار الليبرالي القائل بان الملك يملك ولا يحكم ، فيقول : ان الملك «لرعاية الرعية وجعله ملكا عليهم لا مالكا لهم ، ولا راعيا لهم ، يعني ضمنا لحسن غذائهم ، حسا ومعنى ، لا اكل لهم» . كما استلطف في المصدر السابق مباشرة : والمطلوب من الملك او الحاكم اذن «ان يمينهم - اي الرعية - على ذلك بالحصول على كمال الحرية» ، ولا بد في هذا الصدد من «استشارة» الامة «في حقائق التراتيب والتنظيمات التي يراد تجديدها» ، «فان من ملك احرارا طائعين ؛ كان خيرا ممن ملك عبدا مروعين» (مناهج الالاباب - خاتمة الفصل الرابع وكذلك الباب الخامس) .

ثاسعا : ما هي الحضارة - او العمران - التي كثيرا ما يصفها الطهطاوي بالتمدن اللازم ؟ يجيب بان «تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لاهل العمران من الادوات اللازمة ؛ لتحسين احوالهم حسا ومعنى» ، هو ايضا ما نسميه الان في لغتنا بسيادة القانون «.. ومن حقوق الحرية الاهلية ان لا يجبر الانسان ان ينشئ من بلده ، او يعاقب فيها الا بحكم شرعي او سياسي مطابق لاصول مملكته» ، والا يضيق عليه في التصرف في ماله كما يشاء ، ولا يحجر عليه الا باحكام بلده» ، والا يكتف رايه في شيء شرط الا يخل بما يقوله او يكتبه بقوانين بلده» كما جاء في

الفصل الخامس - الباب الرابع من «المرشد الأمين» . وبعد ذلك هو بفصل القول في الحريات ، انها الحرية الطبيعية كالاكل والشرب والمشي ، والحرية السلوكية التي لا تؤذي الآخرين ، والحرية الدينية ، والحرية المدنية ، والحرية السياسية . ويكاد يجمعها في المعنى الليبرالي العام للحريات الديموقراطية حين يضع اساسها الاجتماعي هكذا ، «ان اعظم حرية في المملكة المتقدمة : حرية الفلاحة والتجارة والصناعة ، فالترخيص فيها - اي الاباحة والاطلاق - من اصول فن الادارة الملكية ، فقد نبت بالادلة والبراهين ان هذه الحرية من اعظم المنافسح العمومية ، وان النفوس مائلة اليها من القرون السالفة التي تقدم فيها التمدن الى هذا العصر» . وهكذا فانه بعد ان وضع الاطار العام للفكر البرجوازي «حرية - إخاء - مساواة» فانه يضع حدود اللوحة الاقتصادية الليبرالية «دعه يعمل ، دعه يمر» . وكما انه يركز على حرية الفرد وحرية الوطن فانه «من محاسن حرية الامة انها تفرح ايضا بحرية غيرها من الامم ، وتتأذى من استعباد امم الممالك الدين لا حرية لهم» (الفصل السادس - الباب الرابع - المصدر السابق) .

عاشرا : ينطلق الفكر الاجتماعي للطهطاوي من مفولته «اما التسوية بين اهالي الجمعية - المجتمع - فهي صفة طبيعية في الانسان ، تجعله في جميع الحقوق البلدية كإخوانه» . اي الحرية الفردية على كافة المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دون تفرقة بسبب الدين او اللون او الجنس . ولذلك كانت دعوته الباكرة - قبل قاسم امين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) - الى حرية المرأة التي ركر عليها في كتابه «المرشد الامين في تربية البنات والبنين» الذي صدر في عام وفاته ١٨٧٣ . يدعوها للتعليم وللعمل - من اجل انهاء ملكاتها وانهاء الثورة الوطنية معا - ويرفض ان تكون مجرد «انثى» ، بل هي كائن «انساني» له كافة الحقوق التي للرجل . وهنا يفسر «الشرع» تفسيرا يأخذ بالحدود التي تكاد تحرم الطلاق وتعدد الزوجات . ويجعل «الحب» اساسا وحيدا للزواج فيقول : «من احسن الى البنات تزويجهن الى من هوينه واجبينه» (الفصل الثالث - الباب السابع - المرشد الامين) .



هذه هي المحاور الرئيسية لفكر رفاة الطهطاوي وتصنيفها نستطيع القول من جديد : انه كان نبي الفكر البرجوازي بشكل عام، ورائد عصر النهضة بشكل خاص . ولقد كان مثيرا للدهشة والاستغراب ان يتجاهل هذه «البداية» الخطيرة معظم الذين كتبوا عن نهضتنا الاولى من الاجانب باستثناء جاك بيرك رغم ان مجمل اعماله لا تتصدى بشكل مباشر وتفصيلي لفجر النهضة ، فقد خلت من ذكره خلوا تامسا مؤلفات الالماني بروكلمان (تاريخ الشعوب الاسلامية) ، وتيودور روتشتين (تاريخ المسألة المصرية) ، وفلاديمير لوتسكي (تاريخ الاقطار العربية الحديث) ، وناداف صفران (مصر تسعى الى تكوين جماعة سياسية) . وحتى الدكاترة فيليب حتي وادوارد جورجي وجبرائيل جبور في الجزء الثالث من كتابهم المشترك «تاريخ

العرب» لا يأتون على ذكر الطهطاوي بكلمة واحدة . فما هو السبب ؟ مجرد سؤال .

وما اكثر المؤلفات التي صدرت حديثا عن الطهطاوي ، وخاصة تلك التي عالجت عصر النهضة ، ومن بين اكثرها اهمية كتاب الدكتور لويس عوض (تاريخ الفكر المصري الحديث) ، وكتاب البرت حوراني (الفكر العربي في عصر النهضة) ، وكتاب جمال احمد (الاصول الثقافية للقومية المصرية) ، وكتاب الدكتور انور عبد الملك (الفكر العربي في معركة النهضة) ، نبالاضافة الى التحقيق العلمي والمقدمة الطويلة التي كتبها محمد عمارة لمجموعة الأعمال الكاملة . وربما اختلف المرء مع بعض التقييمات التي وردت في امثال هذه الكتب ، فعمارة يميل الى «تعريب» الطهطاوي ، بينما يميل جمال احمد وعوض عبد الملك الى «تمصريه» ، ويميل حوراني الى «اسلامه» . والحق ان الطهطاوي لم يكن بعيدا عن العروبة والإسلام ، ولكن بمعان مختلفة تماما عن القومية العربية والجامعة الاسلامية . لقد تبلورت لديه فكرة الوطن حول «مصر» . كذلك بالغ الدكتور رفعت السعيد في كتابه «تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر» (١٥) حين جعل من كلمات الطهطاوي حصول المساواة الاجتماعية راية لبداءة الفكر الاشتراكي في بلادنا . والحق ان النظرات الاجتماعية في أعمال الطهطاوي لا تتجاوز بآية حال منطلقات الفكر البرجوازي في العصر الليبرالي . ولكن ايا كان الامر فقد كان الطهطاوي - كرائد للنهضة الحديثة في مصر والعالم العربي - مدرسة واسعة الأرجاء ، تخرجت فيها عدة تيارات هامة تصارعت طيلة الجزء الاخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . ذلك ان الطهطاوي لم يكن - اكرر - ممثلا لمصلحة مباشرة لاحدى الطبقات البازغة، وانما كان بشيرا لمجتمع كامل جديد . حتى ان المجتمع القديم - بعد وفاة محمد علي ، واستيلاء عباس على الحكم ، وبداية الانهيار - قد نفاه فترة الى الخطوم . وكان «التركيب» النظري الذي توصل اليه الطهطاوي هو ان مبادئ الشرع الاسلامي «لا تتعارض» مع القوانين الوضعية ، وانه يسن - كما قال حوراني - تفسير الشريعة الاسلامية تفسيراً يتفق مع حاجات العصر ، وان العمل من أجل الآخرة «لا يتناقض» مع العمل من أجل الحياة الدنيا . وان العمل في هذه الحياة ليس مقيدا بقوانين السلف . وفي ذلك كان الطهطاوي يستند الى ان عظمة الاسلام الاول كانت ثمرة الانفتاح على العلم والمدنية ، واذا كانت اوروبا قد نهلت من معين التجربة الاسلامية ، فما الذي يمنعنا من التواصل مع اجدادنا عن طريق القرب ؟

هذا هو السؤال الذي تبينت صيغته بعد الطهطاوي ، وتباعدت من ثم - صور الجواب .

(٣) لا بد لنا من التأكيد على أن الطهطاوي قد عاصر ثورة ١٨٣٠ في باريس وعاشها عن قرب ، ورغم ذلك فإن فكرة «الثورة» كأداة للتغيير لم تخطر على باله قط ، بل إنه اكتفى بالحلم ، وكان يظن أن محمد علي قادر على تحقيقه ، ألم يرسل هو البعثة إلى فرنسا ؟ لعل هذا يؤكد من ناحية أنه لم يكن رسولا لطبقة كائنة ، وإنما بشيرا بطبقة ستكون ، بل لعل فكرة «الطبقة» ذاتها لم تخطر له على بال ، كانت «مصر» هي التي تتراعى له في اليقظة والمنام . غير أنه إذا لم يكن قد فكر في «الثورة» التي لا يتصور ثورة منْ ضد من ، فإن هذا لا ينفي عن تفكيره برنامج «الثورة الوطنية الديمقراطية» . كذلك فإنه إذا لم يكن قد فكر فسي «البرجوازية» كطبقة اجتماعية ، فإن هذا لا ينفي عن تفكيره الرؤيا البرجوازية . ولأن الطهطاوي كان حالما عظيما يرتبط خياله ببقاء محمد علي في الحكم لا بوجود اجتماعي لأحدى الطبقات ، فإن فكره - إلى جانب خلوه من مسألة الثورة - قد جاء بالغ التعميم حتى أصبح من الجائز القول أنه رسول النهضة بشكل عام ، ونهضة مصر بشكل عام أيضا . وهو الشكل الذي يسمح لتلامذته ، وقد عاشوا عصرا أكثر تحديدا وخصوصية على الصعيدين الاجتماعي والسياسي ، أن يتخرجوا على يديه حقا ، ولكن المسارب تختلف بهم هنا وهناك حسب انتماءاتهم الطبقية المتنوعة تنوع الشرائح والفئات التي صاغت العصر الجديد . يظل الطهطاوي هو «الأصل» ، ولكن الفروع تتباين اتجاهاتها تبين «المصالح» التي يعبرون عنها . لقد أثرت ثورة ١٨٣٠ الفرنسية في الطهطاوي تأثيرا «فكريا» - وهو العام الذي أصدر خلاله في مصر كتابه تخلص الإبريز - ولكنها لم تصنع منه «مناضلا» سياسيا .

ولا بد - ثانية - من التأكيد على أن الطهطاوي قد بهرته «ثورة المواصلات» الحديثة حينذاك ، ولكن تأثيرها فيه لم يكن تكنولوجيا ، بل كان هو الآخر تأثيرا فكريا ، لذلك تبلورت قضية «التقدم» لديه بمعناها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ؛ لا بمعناها التكنولوجي فقط . أي أن «روح الحضارة» قد جذبت له لا «جسدها» وحده . لذلك كان تصور الطهطاوي أبعد ما يكون عن «استهلاك الحضارة» بالاستفادة المقصورة على وجهها المادي ، وإنما هو قد بنى هذا التصور على أساس تمثل الحضارة والمشاركة في إنتاجها بالاستفادة من وجهها الفكري . ولكن الملاحظة الجوهرية على خلاصة الطهطاوي أنها انتهت إلى صيغة «ثنائية» - أن جاز التعبير - عما ندعوه في وقتنا الحاضر بالتوفيقية . وهي الصيغة التي تجمع في مركب واحد بين «الاسلام الصحيح» و«الحضارة الحديثة» . ومن المهم للغاية أن نركز على «شعور» الطهطاوي ، وهو يخلق هذا المزيج ، لأن هذا الشعور هو الذي يفرق لنا بين ما نعبئه بالتوفيقية - أو الثنائية - والتفريقية المعاصرة . أن الطهطاوي لم يشعر مطلقا بالتناقض أو التعارض بين الاسلام وحضارة الغرب، بل راح يشير مرارا إلى أن ازدهار الحضارة الاسلامية في عصرها الذهبي كان ازدهارا علميا وتمدنا ومنفتحا على الحضارات الاخرى . ومن ناحية ثانية ظل يشير تكرارا إلى أن نهضة الغرب قامت من إحدى الزوايا على تمثل واستيعاب

التراث العربي الاسلامي والاضافة اليه ، وبالتالي اصبح لنا حق تاريخي فسي
الحوار مع النهضة الاوروبية وحضارتها الجديدة .

ان هذه الصيغة «الثنائية» لا تضع الطهطاوي جنبا الى جنب مع دعاة «الاصلاح
الديني» في اوروبا او في الشرق (١٦) ، وان اشتملت رسالة الطهطاوي في جدول
اعمالها على هذا البند ، ولكن ضمن بنود اخرى تجعل منه رائدا للنهضة لا لحركة
الاصلاح الديني . ولان رسالة الرجل لا تخرج في نهاية المطاف عن مقتضيات
التاريخ ، تاريخ بلاده وتاريخ الغرب ، فانه لم «ينقل» النهضة الاوروبية الى
وطنه ، بل وضع المبادئ الاساسية للنهضة المصرية - العربية - الحديثة . ومن
هنا كانت «الثنائية» في فكره التوفيقي انعكاسا امينا وتحديا شجاعا في الوقت
نفسه ، لطبيعة المرحلة التاريخية التي كان يجتازها المجتمع المصري والعربي بشكل
عام . وهي الطبيعة التي تواجهنا بمشكلتين ، تتعلق المشكلة الاولى بالفرق الخطير
بين تبني النتائج «العامية» للنهضة الاوروبية واختلاف «السياق التاريخي» . وهو
الفرق الذي تجسد في مبدأ «البحث عن الجذور» . فبالرغم من تفاعل الحضارات
وتراكماتها التي تؤدي الى تغير نوعي ما ؛ فان عصر الإحياء الاوروبي قد توجه
اساسا الى التراث اليوناني الروماني . وقد نتج عن ذلك ان العقل الاوروبي
استيقظ من ظلام العصور الوسطى في حالة «مونولوج» . نتج عن ذلك ايضا «نقد
المسيحية» لا تجددها فحسب . اما نحن فرغم صحة كل ما يقال عن حقنا
التاريخي في الحضارة الجديدة ، فان «البحث عن الجذور» في نهضتنا كان
يستوجب «دبالوغا» بين الذات والموضوع ، بين سياقنا التاريخي و«نتائج»
الحضارة الواقعة . وكان من الممكن للطهطاوي ان «ينقل» هذه النتائج بفرض النظر
عن سياقها او سياقنا . ولكن «التاريخ» كان في وعيه دائما ، لذلك لم يكن في
حياتنا مجرد مترجم ، حتى حين كان يترجم ، ولم يكن عارضا لاحداث مودات
الازياء ، حتى حين كان يعرض . وانما كان «مفكرا» يعتمد التحليل والتركيب .
ومن هنا لم تحيى دموته تليقا وترقيعا ، بل «ثنائية توفيقية» لا ترتفع الى مستوى
التفاعل الديناميكي الجدلي ، ولكنها لا تسقط في وهاد الازدواجية الساكنة التي
لا تخرج عن كونها انعكاسا ذهنيا للخارج ، وليست انطلاقا حيا من الاحتياجات
الموضوعية للواقع . ومن هنا كان «البحث عن الجذور» - او فكرة الإحياء - عند
الطهطاوي كما نلاحظ على مجموعة مؤلفاته ومترجماته ، بحثا في التراث الانساني
بأكمله ، مع وقفة طويلة عند الحلقة الحديثة من تطور الحضارة الغربية ، وبحثا

١٦ - وهي الفكرة التي يصر عليها اغلب الذين كتبوا عن الطهطاوي مثل د. حسين فسوزي
التجار في كتابه «رعاة الطهطاوي» - سلسلة «اعلام العرب» رقم ٥٣ القاهرة د. جمال الدين
الشيال في «رعاة رافع الطهطاوي» - سلسلة «نواحي الفكر العربي» - دار المعارف - القاهرة ١٩٧٠
ود. احمد احمد بدوي في «رعاة رافع الطهطاوي» - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٥٩ .

في التراث المصري بأكمله ، مع وقفة طويلة عند «الحلقة الإسلامية» من تطور الحضارة العربية . من هنا كانت ثنائية الطهطاوي ترجمة حرفية «لخصوصية التجربة الوطنية» (١٧) أو ما نسميه بتعبير آخر جوهر «الأصالة والمعاصرة» (١٨) .

ان هذه الثنائية لا تعتمد على بصيرة الطهطاوي وحدها ، وإنما هي تستند على دعامة موضوعية من أرض الواقع . ان سيادة المذهب السنّي على «اسلام» الوطن العربي كان من شأنه - نظريا - ان يؤدي الى الجمود ، وكذلك الامر بالنسبة لسيادة كنائس «المسيحية الشرقية» . ولكن الذي حدث هو ان السنة فصلت - عمليا - بين الدين والدنيا ، فأغلقت باب الاجتهاد على المذاهب الاربعية (الشافعي - ابو حنيفة - المالكي - ابن حنبل) وقادت في الوقت نفسه عملية التطور المادي للمجتمعات العربية . كذلك الامر بالنسبة لكنائس المسيحية الشرقية - خاصة الارثوذكسية - فانها في مواجهة الغزو المذهبي للكنائس الاجنبية ، وقفت دوما الى جانب الحركات الوطنية (١٩) . وهكذا أصبحت هناك دائرتان منفصلتان ، فاذا تعارضتا حسمت القيادات (السنّية) السياسية الامر لمصلحة التقدم . ذلك ان انكارها للازدواجية (بين الظاهر والباطن) ادى بها الى رفض الكهنوت (الذي يقسم الناس الى خاصة وعامة وما يجوز لاولئك لا يجوز لهؤلاء) . ومن ثم لم يكن الازهر في اي وقت مؤسسة كهنوتية ، بل ظل في مختلف العصور خاضعا للسلطة المدنية ، احيانا بالموافقة الضمنية على اجراءاتها ، وأخرى بالاتصاف الحميم بجماهير الشعب (٢٠) . وليس غريبا لذلك ان يكون الازهر هو

١٧ - يختلف هذا التعبير من المعنى الذي يقصد اليه د. انور عبد الملك بالخصوصية في كتابه «الفكر العربي في معركة النهضة» (ص ٢٠٨ و ٢٠٩) حيث يستخدم التعبير بالمعنى البيئي او الجغرافي لا بالمعنى التاريخي - الاجتماعي . طبعة دار الآداب اللبنانية - بيروت ١٩٧٤ .

١٨ - بالمعنى الذي توصل اليه مفكر غير عربي هو المؤرخ الاجتماعي التونسي البروفيسور جاك بيرك منذ اكثر من عشرين عاما ، خاصة في كتبه :

- A) L'EGYPTE, Impérialisme et Révolution, éd Gallimard, Paris 1967.
- B) Les ARABES d'heir à demain, éd Seuil, Paris 1969.
- C) Langages Arabes du présent, éd Gallimard, Paris 1974.

١٩ - راجع في هذا الصدد كتاب القس الفرنسي جان كوربون المقيم في بيروت وعنوانه
L'Eglise des Arabes, éd Cere, Paris 1977.

مع تعظيم الاول هو ان المؤلف لا ينصف الارثوذكس العرب ، وينحاز بوضوح للكاتوليك والموارنة. والاخر انه لا يميز التفاتا اكبر كنيسة عربية هي الكنيسة القبطية في مصر .

راجع لاستكمال هذا النقض كتاب الدكتور وليم سليمان «تاريخ الكنيسة القبطية ونضالها ضد الاستعمار» الصادر من دار الكتاب العربي - القاهرة ١٩٦٨ .

٢٠ - راجع كتاب «الازهر تاريخه وتطوره» الصادر من وزارة الاوقاف وشؤون الازهر - القاهرة

١٩٦٤ - (ص ١٦) .

معهد «المتحردين» بدءاً من الطهطاوي ، وأن يكون في الوقت نفسه محكمتهم التي اطاحت بعلي عبد الرازق ، وطه حسين ، وخالد محمد خالد .

والهم ان واقع الاسلام السني - المفاير كليا لوضع المسيحية في الغرب قبل شروق فجر النهضة - لم يؤد الى «نقده» بل الى تعديده فيما دعي بحركة الاصلاح الديني بعد الطهطاوي (اساسا جمال الدين «الافغاني» ، والإمام محمد عبده) . ولكن هذا الواقع ثنائي النظرة هو الذي تدخل بشكل حاسم في صياغة الرؤية الثنائية للطهطاوي ذاته . وهي الفكرة التي تكاد تشارف حدود المبدأ القائل بفصل الدين عن الدولة ، لانها في الاقل أبعد ما تكون عن مبدأ الدولة الدينية . ذلك ان «العلمانية» و«الديموقراطية» - الى هذه الدرجة او تلك - كانتا النبع الاول للمجرى الاصلي (اعني الطهطاوي) فقد تركت حلقات التاريخ القديم والوسيط والغزوات الاستعمارية بدءاً من الحروب الصليبية والتعديلات الجغرافية بصماتها على الخريطة الديموغرافية العربية : بالحضور المستمر للاديان الرئيسية الثلاثة ومذاهبها المختلفة وبعض الاقليات القومية . والسؤال هو : كيف يصبح التنوع مصدراً للثراء الانساني ، او مصدراً لدم الطائفية والعشائرية ؟ على اية حال فقد كان جواب الطهطاوي هو «النهضة الحضارية» التي تترجم برنامج «الثورة الوطنية الديموقراطية» دون ان يكون في عصره احتلال مباشر للأرض ، ودون ان تكون هناك طبقة برجوازية كاملة السمات . اما حين أصبح الاستعمار تهديداً فغزوا ، وحين اخذت البرجوازية المصرية في النمو ، فان حلم الطهطاوي قد توزع في تاريخ الفكر المصري الحديث الى عديد من التيارات التي لم تنفصل عن النبع الاصلي ، ولكنها استقلت عن المجرى الرئيسي وفقاً لاتجاهات «المصالح الوطنية والطبقية» المباشرة التي عبرت عنها . لقد مضى عهد «النوبة» وجاء دور الممثلين على خشبة المسرح الاجتماعي والسياسي .

وربما كان علي مبارك (١٨٢٣ - ١٨٩٣) وحده هو القابل للاستثناء ، فقد كان معاصراً للطهطاوي من ناحية ، وقد شابهه في التربية الدينية الاولى ، وكتب رواية «علم الدين» التي يصف فيها شيخاً أزهرياً يتصل بمظاهر الحياة الأوروبية ، خلال طوافه في أوروبا بصحبة مستشرق انكليزي . كما انه كتب «الخطط التوفيقية» على هدى خطط المقريري ، وأسس دار الكتب ، ودار العلوم . انه اذن يشبه الطهطاوي في هذه «الانجازات» التي يستر «طريق» النهضة ، ولكن حرصه الشديد على «السلطة» - التي ارهقت الطهطاوي كثيراً - باعد بينه وبين تأسيس رؤاها الفكرية .



وبالرغم من ان الطهطاوي يظل الرمز الشامل لفجر النهضة ، الا أننا نتوقف

طويلا امام الاشارة التي ذكرها «البرت حوراني» في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة - ص ١٠٠» والتي قال فيها عن رفاعة انه «بعث من جديد الفكرة التقليدية القائلة بشراكة الحاكم والعلماء ، وفسر كلمة العلماء على ضوء ما قصده سان سيمون برهنة العلماء» . ان هذه الاشارة الذكية تدفعنا الى التساؤل عما اذا كان الطهطاوي قد تعرف في الاقل على تلامذة سان سيمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥) وأفكاره ، ام ان ما يشير اليه حوراني محض مصادفة ؟ فعلى كثرة استشهاد الطهطاوي وترجماته لم يذكر اسم سان سيمون على الاطلاق . ولكن الشيء المؤكد - وهنا المفارقة - ان مجموعة من السان سيمونيين قد وصلوا مصر وقابلوا محمد علي . ولكن من هو ، اولا ، سان سيمون ؟ ذلك الرجل الذي تعد أفكاره مع زميله - المتناقضين معه - شارل فورييه وروبرت أوين من الالهامات الأساسية للاشتراكية العلمية ، رغم طوباوية اشتراكيته ؟

انه كونت فرنسي . وهذه هي المفاجأة الاولى ، فقد خلع مختارا رداء النبالة الارستقراطية دون ان تضطره الثورة التي عاصرها الى ذلك . تنازل اذن عن لقبه ، وانتخبه الفلاحون رئيسا لاتحادهم ، ووجه نداء الى الجمعية التأسيسية قال فيه «ان المواطنين يجب ان يتساووا في الاعمال العامة والوظائف كل حسب قدراته» . وقد وقع سياسيا في مازق الاختلاف مع نابليون حول فتوحاته ، مما جعل ولاءه للثورة موضع الشك .

وكان مثقفا ، عارض التقاليد المثالية في الفلسفة الالمانية ، واقام في مواجهتها ما دعاه بالفلسفة الطبيعية ، اي دراسة الطبيعة . واعتنق الحتمية وطبقها على المجتمع البشري قائلا بان التاريخ تحكمه قوانين . وقام تفسيره للتاريخ على ثلاثة أسس هي : رفض التفسيرات الرسمية ، والقول بالسببية في تطور التاريخ ، وامكان دراسة الحاضر في ضوء الماضي وامكان التنبؤ بالمستقبل في ضوء الحاضر . وآمن بتطور الانظمة الاجتماعية على اساس العلم والاخلاق والدين ، وقسم التاريخ البشري الى ثلاث مراحل هي : المرحلة التي سيطر فيها الدين على النظامين المبودي والاقطاعي ، والمرحلة الميتافيزيقية التي انتهت بسقوط النظامين السابقين ، والمرحلة الوضعية هي مجتمع المستقبل القائم على العلم والصناعة والعمال والتجار ورجال البنوك ، وهو مجتمع مخطط لمصلحة الغالبية من اعضاء المجتمع . وفي كتابه «اعادة تنظيم المجتمع الاوروبي» (١٨١٤) يقول «لا يمكن إحداث اي تغيير في النظام الاجتماعي دون ان يحدث تغير في نظام الملكية» . ولكنه رغم ذلك لم يفكر في «الثورة» كاداة تغيير للمجتمع الى مرحلة ارقى ، بل آمن باتشاق كل مرحلة من احشاء الاخرى «بصورة طبيعية» . آمن ايضا بضرورة توصيل القارات عن طريق الممرات البحرية حتى يتقارب اطراف العالم ، فقد أحس بأن العالم في سبيله الى شق فجر جديد لانسانية جديدة تقوم على العلم والصناعة ، وقد حاول اقناع حاكم المكسيك بشق ممر يصل البحر بالمحيط ولكنه أخفق ، واماد المحاولة مع حكومة اسبانيا - الخاضعة آنذاك لحاكم المكسيك - لفتح قناة تصل مدريد بالبحر الابيض المتوسط . وكادت محاولته تنجح ، لولا

انه قبيل إبرام الاتفاق اضطر للعودة الى وطنه ، فقد نشبت الثورة الفرنسية . وفي كتابه «خطابات من احد سكان جنيف الى معاصريه» (١٨٠٣) يقول : «ان الحل الوحيد لتحقيق سعادة الانسان هو القضاء على النظام الاجتماعي القديم ، وأن يتولى العلماء والفنانون - المنتخبون - ادارة شؤون العالم . ودعا مجلسهم باسم «مجلس نيوتن» نسبة الى عالم الفيزياء البريطاني الذي قال عنه «ان الله قد وضع نيوتن بجانبه وعهد اليه بمهمة تنظيم البشر» .

هذا هو سان سيمون الذي مات عام ١٨٢٥ ، والذي تبدو لمقارنة بين بعض افكاره وانكار الطهطاوي ممكنة .

على اية حال ، فان الاهم هو ان مجموعة من تلامذته توجهت الى مصر بعد وفاته ، بينهم عشرة من المهندسين ، وتسعة من الاطباء ، وثلاثة من الزراعيين ، وبعض الادباء والرسميين والنحاتين . وقد اتصلوا فور وصولهم بالقنصل الفرنسي فردناند دي ليسبس الذي يشر لهم مقابلة محمد علي . وبين يدي الوالي عرضوا عليه فكرة شق قناة السويس . ولكن محمد علي رفض هذه الفكرة - لحكمة سياسية خاصة بصراع اوربا للسيطرة على الشرق - وفضل أن يعمل السكان سيمونيون في اقامة القناطر الخيرية على النيل . كذلك سمح لهم بإنشاء مدرسة للرسم في الجزيرة ، ومزرعة نموذجية في شبرا . غير ان دي ليسبس تمكن من سرقة مشروع شق قناة السويس من احد المهندسين ، وتقدم به الى خلفاء محمد علي حيث استطاع حفر القناة في عهد سعيد واسماعيل ، وهو العهد الذي بدأت فيه السيطرة الأوروبية على مصر ، «اما السكان سيمونيون فلم يبق منهم سوى بعض الفنانين والرسميين» (٢١) . هذا ما يقوله التاريخ الرسمي عن السكان سيمونية في مصر ، فهل هذا صحيح ؟

لماذا جاءوا الى مصر في وقت دار فيه «الصراع الكبير» لضرب استقلالها الوليد عن الاستانة ؟ ولماذا كان شق القناة هو المشروع الوحيد الذي ورنوه عن المعلم الاول؟ ولماذا مكثوا في مصر بعد أن رفض الوالي عرضهم ؟ وكيف تسنى لـدي ليسبس ان يسرق المشروع من احدهم ؟ كلها اسئلة تلقي ظلا من الغموض على هذه القصة الغريبة التي لم تنته ببضع لوحات او تماثيل ، وانما انتهت فيما بعد الى عديد من الاشتراكيات غير البعيدة عن فكر سان سيمون ، حتى ولو استبعد ذلك اصحابها . لا بد ان «مشروعا فكريا» كان يتوسد حقايب هذه المجموعة من تلاميذ «ثورة المواصلات» .

.. وانتهى عصر محمد علي فهل انتهى معه عصر النهضة ؟

(٤) يتميز عصر النهضة في الوطن العربي عموما ، وفي مصر على وجه

٢١ - راجع «الرسومة الاشتراكية» - تحرير كامل زهيري وآخرون - الناشر «الوطن العربي» بيروت - تاريخ النشر ١ - (ص ٢١٢ - ٢١٩) .

الخصوص ، بدرجات متفاوتة من «الانقطاع» ومعدلات مختلفة من «البطء» . ولا يعني الانقطاع فقدان التواصل والاستمرارية ، كما ان البطء لا يعني وحدة الإيقاع في خطوات متباعدة . ذلك ان تقاليد الفجر الاول للنهضة ظلت سارية المفعول في كل مرحلة جديدة ، تحمل في ثناياها التساؤلات الجوهرية التي طرحها الرواد ، واجوبة العصر الجديد عليها . ويعني ذلك ان هناك نوعا من الاستمرار ، ولكنه استمرار منقطع - ان جاز التعبير - عن الفجوات التي باعدت بين السياق السياسي للمجتمع ، والتجسيدات الفكرية للنهوض الحضاري . كذلك ، فانه كان استمرارا بطيئا ، لان المرحلة الجديدة لم تكن تبدأ من حيث انتهت المرحلة السابقة عليها ، وانما كانت تطرح الاسئلة ذاتها ، ولا يتقدم الجواب بقدر اكبر من التحليل والتركيب . وقد كان انهيار حكم محمد علي وابراهيم باشا ، وتولي عباس فسيح واسماعيل ، ومضاعفات التحرش الغربي بمصر ، واستماتة السلطنة العثمانية على الاحتفاظ بوادي النيل ، مجمل الاسباب التي شكلت «فراغا» مشريا للتأمل بين عصر الطهطاوي والثورة العربية بانيائها الجدد . غير ان كلمة «الفراغ» هنا اقرب الى التعبير المجازي ، فثمة مجموعة من الجسور والمؤثرات التي رفدت عصر النهضة في مصر بالعديد من التيارات «الخارجية» سواء من الاقطار العربية في المشرق والمغرب او من الديار الاسلامية القريبة والبعيدة .

ولا ريب في ان السيد جمال الدين الذي تواضع الكثيرون على تسميته بالافغاني - نزولا على رغبته - من اهم العناصر الخارجية التي أسهمت في اشعال الفتيل الخامد . وارجح تقديرات المؤرخين والوثائق المكتشفة حديثا - خاصة اضاير وزارتي الخارجية البريطانية والفرنسية (٢٢) - تقول ان جمال الدين كان فارسي المولد والنشأة . ولكنه آثر منذ شبابه الباكر في رحلاته المتعددة الفارسية ، ان يعرف حينئذ بالرومي - اي التركي - وبلاستامبولي حينئذ آخر ، وبالفغاني حينئذ ثالثا ، وهكذا . وربما كانت هذه الاقنعة تكشف أكثر من غيرها طبيعة جمال الدين وهويته الحقيقية ، فبالرغم من ثبوت تربيته الشيعية سواء في بلده الاصلي او في النجف بالعراق ، الا ان ميدان او ميادين تحركاته

٢٢ - بالنسبة للخارجية البريطانية تراجع سجلاتها المرقومة (F.O. 60/594) و (F.O. 65) و (F.O. 78) و (F.O. 248) و (F.O. 539) وبالنسبة لوزارة الخارجية الفرنسية (ملف «فرس» ١٨٨٨ - ١٨٩٦) . فثلا من نسخة مصورة لبحث غير منشور للدكتور لويس عوض ، وبالمطابقة على كتاب «وثائق غير منشورة تتصل بالسيد جمال الدين الافغاني» لاساتذهن ابراج افشار وامسر مهدي (بالفرنسية - طهران ١٩٦٣) وكذلك «تراث السيد جمال الدين الافغاني في مصر» لاساتذ الهيرت قدسي زاده (رسالة دكتوراه غير منشورة لجامعة انديانا بالولايات المتحدة ، ١٩٦٤) و«جمال الدين الاسد ابادي الملقب بالافغاني» لاساتذ هوما باكدامان (بالفرنسية ، باريس ١٩٦٩) و«الفغاني ومحمد ميده» لاساتذ ابلي كدوري (بالانكليزية ، لندن ١٩٦٦) و«السيد جمال الدين الافغاني» لاساتذ نيكي كيدي (بالانكليزية - جامعة كاليفورنيا ١٩٧٢) .

الفكرية والسياسية كانت في الاغلب أقطارا سنية . ومن هنا كان «بسطر» لاختفاء باطنه كثيرا . غير ان اخفاء الباطن عند جمال الدين لم يكن مقصورا على مذهبه الديني الذي تبحر فيه كثيرا ، وانما كان متعدد الاقوال والافعال كما كان متعدد الاسماء . وليس هناك عامل واحد حاسم ترد اليه اقنعة الرجل السبعة ، فللسياسة ومناوراتها ودهاليزها وإرهابها وشهواتها دور ، كما ان للمزاج الشخصي المتقلب ، والطموح الانساني المشروع وغير المشروع ، والقلق الفكري دور . ولكن هكذا كان جمال الدين (١٨٣٩ - ١٨٩٧) من اكثر الشخصيات في تاريخ نهضتنا مدعاة للحيرة (٢٢) لغموض عام في تحركاته السياسية (الجغرافية والمبدئية) وللتناقضات العديدة والحادة التي عرفها بنيانه الفكري ، والبلبل العميقة الاثر التي خلفها من ورائه أينما ذهب ، في الهند وإيران وأفغانستان وتركيا ومصر وباريس . غير ان الذي يعنينا هنا «المرحلة المصرية» من مسيرته ، حسب التعبير الذي اعتمدته الدكتور لويس عوض في بحث لم ينشر ، هو جزء من كتابه عن «تاريخ الفكر المصري الحديث» . على ان المرحلة المصرية في حياة جمال الدين ليست مبتورة الصلة بطبيعة الحال عن مختلف مراحلها ، وخاصة الفترة التي قضاها في الهند وكتب فيها أخطر مؤلفاته على الإطلاق وهو «الرد على الدهريين» ، والفترة التي أمضاها في باريس حيث أسس تنظيمًا سريًا ، والمجلة الباقية الأهمية «العروة الوثقى» التي ترك رئاسة تحريرها للشيخ محمد عبده ، كذلك أقام حوارا مع المفكر الفرنسي رينان .

ولم يكن جمال الدين كاتبًا ، وانما كان أقرب الى الداعية الذي يلتف حوله المريدون فيكتبون ما يقول . والعناية بمختلف مراحلها وتحركاته واجبة ، لان ما كان يبشر به او يدعو اليه في الهند مثلا ، كان يطبع في بيروت ، كرسالة «الرد على الدهريين» ، وما كان ينشره في باريس كالرد على رينان او ما تشتمل عليه مجلدات «العروة الوثقى» الثمانية عشر ، كان يصل الى مصر ويؤثر فيها . على ان الذي يعنينا من جمال الدين في سياق النهضة العربية عامة - والمصرية خاصة - هو انه كان الجسر الرئيسي فيما يمكن تسميته مجازا بمرحلة «ال فراغ» الواقعة بين عصر محمد علي والثورة العربية ، او بين عصر الطهطاوي وعلي مبارك والسان سيمونيين ، وعصر الإمام محمد عبده ، وعبد الله النديم ، والموليحي ، والكتّاب السوريين واللبنانيين الرواد .

ومن المعروف ان الافغاني امضى اربعين يوما في مصر ، بدأت في تموز ١٨٦٩ بعد طرده من أفغانستان في طريقه الى استانبول ، ولكن مرحلته المصرية تبدأ في

٢٢ - رغم كثرة المؤلفات العربية التي تناولت سيرة السيد جمال الدين ، فاني افضل مراجعة المقدمة الطويلة التي مهد بها د: محمد عمارة لحكومة الاعمال الكاملة للافغاني مع دراسة عن حياته وآثاره - دار الكتاب العربي - القاهرة ١٩٦٨ - (ص ٢ - ص ١١٣) .

١٨٧١ ، وتنتهي بطرده عام ١٨٧٩ ؛ كان خلالها « يتحرك بوضوح بين صفوف المجددين ، والديموقراطيين ، والدستوريين ، والعربيين ، ودعاة مصر للمصريين ، ولا يتحرك تحركا صريحا داخل معسكر الرجعيين ، ودعاة الحكم المطلق » كما يقول لويس موز في بحثه المشار اليه . وقد لجأ جمال الدين الى مصر بدعوة من الوزير رياض باشا الذي لم ير خطرا في الدعوة الى تجديد الاسلام في اطار الخلافة العثمانية ، على نقض الدعوة الاسلامية المعاصرة في الهند آنذاك ، والقائلة بالوحدة الاسلامية في اطار خلافة عربية ، قرشية على وجه التحديد . وكانت المحاضرة التي القاها جمال الدين في استانبول حول الدين والعلم قد استقطبت ضده شيخ الاسلام ، لما احتوته من مقارنة بين الفلسفة والنبوة ، وترجيح الفلسفة في الميزان لعدايتها بالكليات دون الجزئيات ، ولانها صالحة لكل العصور ، وليست خاصة بمصر محدد . كذلك اشتملت المحاضرة على تشبيه التاريخ الانساني والكوني بالتطور البيولوجي الذي قال به الفيلسوف البريطاني سبنسر ، اي ان جمال الدين اقترب من فكرة « قدم العالم » ، وابتعد كثيرا عن فكرة الخلق . وكانت تركيا في ذلك الوقت تروج بحركات تجديدية يقودها الشباب ، فاقبلت محاضرة جمال الدين كالدليل الدامغ في ايدي السلفيين ليضربوا النهضة الوليدة « الملحدة » في ظنهم . وهكذا لم يعد هناك مكان لجمال الدين فسي استانبول ، وهكذا شد رحاله الى مصر ، حيث نفحه رياض باشا راتبا ومنزلا بحي الازهر كان يؤمه المريدون من الطلاب والمثقفين وقلة من العلماء . ومن هذا البيت تشرب بعض رجال مصر الكبار ، كمحمد عبده وسعد زغلول بدائيات التمرد (٢٤) .

ولم يكن الافغاني في تلك الفترة ملحدا بالمعنى الدقيق لهذا التعبير ، وانما هو كان اقرب الى عقلانية الماديين الاوروبيين في القرن الثامن عشر ، حتى انه فسي « الرد على الدهريين » واح يركز على « ضرورة اعتقاد الالهية لسعادة الانسان » وكأنه يقول مع فولتير « اذا لم يكن هناك إله لكان علينا ان نخلقه » بمعنى ان « الايمان » ركيزة اجتماعية وعماد نفسي لا سبيل للاستغناء عنه . ومن هنا نستطيع ان نفسر حذب الافغاني على المفكرين والصحفيين السوريين واللبنانيين المقيمين بمصر حينذاك ، كاديب اسحق ، وسليم نقاش ، وميخائيل عبد السيد ، وسليم المنجوري ، وشبلي شميل ، حتى انهم بفضل استطاعوا ان يؤسسوا جرائد « مصر » و« مصر الفتاة » و« امرأة الشرق » و« الوطن » التي مهدوا على صفحاتها

٢٤ - وينقل مصطفى عبد الرازق ... وقد خيل اليّ من حرية فكره ونبالة شيمه ومراحته وانا اتحدث اليه ، انني ارى وجها لواحد ممن عرفتهم من القدماء ، وانني اشهد ابن سينا او ابن رشد او احد اولئك العظام الذين ظلوا يعملون خمسة قرون على تحرير الانسانية من الاسار كلمات للمفكر الفرنسي رينان في « ترجمة جمال الدين الافغاني » . العروة الوثقى . الكتبة الاعلامية - مصر ١٩٢٧ (ص ٩) .

للثورة العرابية . كما انهم كانوا اكثر تحورا في موضوعات الدين والمرأة من غيرهم . كان جمال الدين اذن يرى في الدين «مؤسسة» قادرة على زجر الانسان وردعه ، وهو تعريف اقرب الى رؤية الفيلسوف العقلاني الانكليزي هوبز في أواخر القرن السابع عشر ، كما يلذهب الدكتور لويس عوض .

غير ان جمال الدين الشهير بالازدواجية بين موقفه الفلسفي المتحرم من الاغلال الاسطورية للدين ، وموقفه المحافظ في السياسة (ومحافظته نفسها مليئة بالتناقضات والغرائب ، فهو حيناً ضد الانكليز يقول بالوحدة القومية وحيناً آخر مع الخلافة العثمانية يقول بالجامعة الاسلامية) . المهم ان هذا (الازدواجي) اختار عام ١٨٨١ ليدافع نهائياً عن موقف سلفي بالغ التزمت في تفسير الاسلام ، وشن حملته الضارية على تجديد الفكر الاسلامي بالفكر العلمي والحضاري الحديث . وهكذا وضع حداً للبدئته البريرة بين تجديد الدين ووثوقراطية الدولة ، بالانحياز المطلق الى جمود الدين والدولة معا . وهكذا اسدل الستار على محاولة رائدة لاجتاه يمكن تسميته بالهيومايزم الاسلامي او «المذهب الانساني الاسلامي» على غرار الهيومايزم المسيحي الذي كان من أبرز الداعين اليه ارازموس وتوماس مور ؛ للانتقال بأوروبا من ظلام العصور الوسطى الى ضياء عصر النهضة . . مع اختلاف اساسي هو ان الاسلام يحتوي على بذور عقلانية واجتماعية أقل ميتافيزيقية من المسيحية ، كما ان الاسلام لم يكن قد شيد «مؤسسة كهنوتية». متحالفاً اقتصادياً مع الاقطاع .

كان جمال الدين في البداية يقول «نجد في المجتمع البشري ان اوسع الروابط رابطان : واحد هذين الرابطين هو نفس وحدة اللغة التي تتكون منها القومية والوحدة القومية . اما الرابط الثاني فهو الدين ، وما من شك في ان وحدة اللغة أطول أمداً للبقاء والاستمرار في هذا العالم من وحدة الدين ، باعتبار انها بالقياس الى وحدة الدين لا تتغير في امد قصير . فنحن نرى شعباً واحداً يتكلم لغة واحدة عبر ألف عام يغير دينه مرتين او ثلاثاً دون ان تدمر قوميته التي تتكون من وحدة اللغة . ويمكن القول بأن الروابط القومية والوحدة النحشية من وحدة اللغة أبلغ أثراً من الروابط الدينية في أهم شؤون العالم . كما جاء حرفياً في مقاله «فلسفة الوحدة القومية وحقيقة وحدة اللغة» ولكنه في العدد التاسع من «العروة الوثقى» يقول حرفياً ايضاً «أرجو ان يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين» وكان عنوان المقال «الوحدة الاسلامية» . وسواء في «الرد على الدهريين» او «النيشريين اي - الطبيعيين - وهو مجموعة مقالات كتبها في الهند ، او في رده على رينان في باريس ، يتراجع جمال الدين عن دعواته الاولى لتجديد الاسلام بالفكر «الغربي» ويرى ان حكومة اسلامية مثالية تعود الى منابع الاسلام الاولى في عهد الخلفاء الراشدين ، قادرة على البقاء والتجدد الذاتي . ومشكلة الرجل - في تقديري - انه كان «مفكراً» ضل طريقه الى السياسة، وقد انعكست السياسة سلباً على افكاره . . . فهو حين يناهض الخلافة العثمانية

يدعو الى «الوحدة القومية» في مواجهة السلطنة ؛ ويرفض الدين اساسا للحكم ، وهو حين يناهض الانكليز يدعو الى الوحدة الدينية ويقبل الخلافة اساسا للحكم . ولانه عديد المراحل ، كثير التحركات فقد تباينت افكاره تباينا شديدا وفقا لمواقفه السياسية المتناقضة . ولذلك يستحيل ان نبني له هيكلا فكريا متماسكا ولا رؤية سياسية متسقة (٢٥) . واهميته انه كان - بشكل عام - ضد الاستعمار الغربي للعالم الاسلامي ، بما فيه الوطن العربي وبما فيه من اشكال واجتهادات متعددة للحكم . وهو - بعد كل شيء - ليس ييارا اصيلا في مجرى نهضتنا ، ولكنه كان مؤثرا «خارجيا» فعلا ايان فترة وجوده في مصر . وتأثيره الايجابي يتجاوز كثيرا مجرد معاداة الغرب ، لانه ادخل الى الفكر الاسلامي شيئا جديدا - على حد تعبير البرت حوراني في كتابه - هو انه لم ينظر الى الاسلام كدين بل كمدنية «فهو يعتبر ان الغاية من اعمال الانسان ليست خدمة الله فحسب بل خلق مدنية انسانية مزدهرة في كل نواحيها . كانت بالحقيقة فكرة المدنية من بدور الفكر الاوربي في القرن التاسع عشر ، وقد دخلت العالم الاسلامي خصوصا بواسطة الافغاني . وكان غيروز اول من عبر عنها تعبيرا كلاسيكيا في محاضراته عن تاريخ المدنية في اوربا . وكان الافغاني قد قرأ غيروز وتأثر به . وعندما ترجم هذا الاثر الى العربية في ١٨٧٧ اوحى الافغاني الى محمد عبده بان يكتب مقالا للترحيب بالترجمة وليشرح نظرية الكتاب» (ص ١٤٤) .



كان الجسر الثاني الاقل تأثيرا هو خير الدين باشا الذي ولد في القوقاز عام ١٨١٠ من عائلة شركسية ، ثم جيء به الى استانبول صبيّا ليعمل كخادم او كملوك لاحد الزعماء . ثم القت به المقادير الى احمد باي تونس ، فتلقى تعليمًا دينيًا وعصريًا ، وأتقن الفرنسية فضلا عن العربية . وبعد ان أنهى دروسه دخل الجيش وادار المدرسة العسكرية فترة من الوقت (وهو من هذه الزاوية يشبه علي مبارك في مصر) . الى ان أوفده الباي الى باريس عام ١٨٥٣ ، فاتيح له البقاء في فرنسا اربع سنوات (ومن هذه الزاوية يشبه الطهطاوي) . ثم عاد الى تونس وعيّن وزيرا للبحرية ، وقضى ست سنوات في حركة الاصلاح الدستوري، واصبح عضوا في اللجنة التي وضعت دستور ١٨٦٠ ، ورئيسا لمجلس

٢٥ - كما حاول ذلك من موقعين مختلفين الدكتور لويس عوض والدكتور محمد عمارة ، على ان الاول حاول اقامة هذا الاساق من خلال معرفته بتضاريس الرحلة الفكرية لجمال الدين ، بينما الثاني لم ير اية تناقضات في هذه الرحلة .

حاول خير الدين عام ١٨٥٩ أن يقنع الباب العالي بالاعتراف لتونس بالحكم الذاتي لإغلاق الباب في وجه الاطماع الفرنسية ، مقابل الاعتراف بسيادة السلطان ودفع الجزية ، وأخفق في المهمة لأن الباب العالي لم يكن في وضع يسمح له بإغافة فرنسا (وهكذا اختلف عن الطريق الذي سلكه محمد علي في مصر ، وانتهى الى النتيجة ذاتها) . وظل يحاول صد النفوذ الاوروبي بالنفوذ التركي كما ظل يحاول تقييد الباي بالرقابة الدستورية ، مما أدى الى استقالته عام ١٨٦٢ . ولكنه في عام ١٨٦٧ وضع دراسة في الحكم ، وعاد عام ١٨٦٩ بعد تردي الاوضاع المالية في تونس . ثم نجح في مهمة استانبول عام ١٨٧١ ، وأصبح وزيرا للداخلية والخارجية والمالية . وفي عام ١٨٧٣ عين رئيسا للوزراء لمدة اربع سنوات . خلال هذه الفترة أجرى مجموعة من الإصلاحات ، وتحسين الاساليب الاجرائية في الادارة ، وإعادة تنظيم الاوقاف والمحاكم الشرعية ، وتحسين المدن ، وإصلاح التعليم في جامع الزيتونة ، وتعزيز مطبعة الحكومة وتوسيعها ، وإنشاء مكتبة وطنية ، وتأسيس مدرسة «الصادقية» الحديثة لتعليم اللغات التركية والفرنسية والإيطالية والعلوم الحديثة ، فضلا عن اللغة العربية وعلوم الدين الاسلامي .

وفي عام ١٨٧٧ ترك خير الدين تونس الى القسطنطينية ، وأصبح عام ١٨٧٧ كبيرا للوزراء أو صدرا اعظم ، ولكنه عاد فأخفق وأقيل عام ١٨٧٩ ، ومات نسي شبه عزلة عام ١٨٩٩ . ترك لنا خير الدين في العربية كتابه الهام «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» عام ١٨٦٧ ، وهو يشبه من بعيد كتاب الطهطاوي «تخليص الابريز» . وقد ترجم الكتاب الى التركية ثم الى الفرنسية مع مقدمة لا تقل عن الكتاب أهمية ، عنوانها «الإصلاحات الضرورية للدول الإسلامية» .

ويتضح من سيرة حياة خير الدين أنه كان أقرب الى المصلح السياسي منه الى المفكر ، ولكن محاولاته الإصلاحية ذاتها تنبئ عن «اتجاه فكري» لا ينفصل عن تيار عصر النهضة ، وأن كان الطموح السياسي قد استهلك صاحبه ، فلم يبق لنا من بعده الا كتابه المشار اليه مع المقدمة التي يشرح في مطلعها أن ما دفعه الى وضع الكتاب مقصدان «الاول ، حمل اصحاب الفرة والهمم من رجال الدين والدنيا على السعي في سبيل كل ما يؤول الى خير الامة الاسلامية ، وهو مدنيتهما من توسيع لحدود المعرفة وتمهيد السبل المؤدية الى الازدهار ، مما لا يتسم الا بفضل حكم صالح ، والثاني اقناع العدد الغفير من المسلمين الذين غرس في اذهانهم النفور من كل ما يصدر عن غير المسلمين من أعمال ومؤسسات ، بضرورة انفتاحهم الى ما هو صالح ومنسجم مع الدين الاسلامي من عادات اتباع الديانات

الآخري» . وعلى طول الكتاب يلتقي خير الدين مع الطهطاوي ويختلف معه . يختلف أولا في انه يوجه خطابه الى «الامة» الاسلامية جمعاء كشأن «الافغاني» رغم استخدامه للفظ الوطن ، فانه يقصد به كما يرى البورت حوراني «الجماعة السياسية» و«الوجدان العام» . يلتقي أولا - بل هو يعتمد مباشرة على رحلة الطهطاوي - البارزية في ضرورة تقييد الحاكم بالشرعية المنزل والوضعية والرقابة المثلثة في المشورة النيابية . ويستشهد بكتاب اوروبيين مثل فكتور دوري وعمانويل ساديلو لاثبات عظمة المدينة الاسلامية التي يمكن ان تستعيد دورها اذا نهضت من الكبو الطويلة على اقدام من العلم الحديث ، اي انه ليس مطلوبا من العالم الاسلامي ان يتحول الى مسيحية الاوروبيين حتى يتقدم ، فغالبية هؤلاء انفسهم تركوا المسيحية بمعنى ما ، وانما المطلوب هو تبني المؤسسات والمناهج الحديثة الشبيهة بالمؤسسات والمناهج الاسلامية في ذروة ازدهار الحضارة والفكر والحكم الاسلامي . وهو يصل من ذلك الى ان «روح الشريعة» - اي الاسلام الصحيح - يتفق ومنجزات الحضارة الغربية الحديثة . ولكن خير الدين مقتنع بتغير الظروف حيث لا بد من تغير الشرائع والسياسات . وهو التغير الذي يمسك بدفته العلماء ورجال الدولة في ظل ظليل من الرقابة الدستورية :

لم يكتب لخير الدين ان يؤثر في النهضة العربية تأثرا مباشرا لانشغاله التام بالعمل السياسي ، ولكن كتابه المقدمة يبقين جبرا - اضعف من الجبر «الافغاني» - بين عصر الطهطاوي وانبياء العصر الجديد .



وكان عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢) هو آخر الجسور التي واكبت تقريبا المرحلة الثانية من عصر النهضة . جاء الكواكبي من الشام ليقول في «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» (١٩٠٠) :

- «المستبد يتحكم في شؤون الناس ويأمرهم ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم . ويعلم من نفسه انه الفاصب المعتدي ؛ فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعي لمطالبتها» .
- «المستبد يتجاوز الحد لانه لا يرى حاجزا ، فلو رأى الظالم على جانب المظلوم سيفاً لما قدم على الظلم» .

● «الأراضي ، والمعادن ، والأنهر ، والسواحل ، والقلاع ، والمعابد ، والاساطيل والمعدات .. الخ مما هو لازم للجمع ، ويجب ان تبقى الحقوق فيه محفوظة للجميع على التساوي والشيوع او موزعة على الفصائل والبلدان والصفوف والاديان بنسبة عادلة» .

● «اهل الصنائع النفيسة والكمالية والتجار الشريهون المحتكرون ، وامثال

هذه الطبقة ، ويقدرّون بواحد في المائة ، يعيش أحدهم بمثل ما يعيش به العشرات أو المئات أو الألوف من الصناع أو الزراع . . ورجال السياسة والأديان ، ومن يلتحق بهم ، وعددهم لا يتجاوز الواحد في المائة ، يتمتعون بنصف ما يتجمد من دم البشر أو زيادة ، ينفقونه في الرفه والإسراف» وهكذا فسان «رجال الشر قد تقاسموا مشاق الحياة قسمة ظلمة» والعلاج ان تكون هذه الثروة «ملكا لعامة الأمة يستنبتها ويتمتع بخيراتها العاملون فيها فقط» (٢٧) .

هؤلاء الفرسان الثلاثة أقبلا من خارج مصر ، ليعكس كل منهم الآلام الخاصة وقد امتزجت بحالة الاضطراب التي عمت العالم الاسلامي في مجموعه والوطن العربي في اطاره . وقد وجد اثنان منهم في التربة المصرية أرضا صالحة لزراعة افكاره ، ولا شك ان المناخ المصري قد تأثر بها ، ولكن هذه الافكار لم تكن انعكاسا مباشرا لخصوصية التجربة المصرية الا في حدود قربها وبعدها من السلطنة العثمانية . لقد كانوا جسورا في زمن الفراغ ، أمدوا بالألغام العديد من تفجرات المرحلة الجديدة من عصر النهضة ، وهي التفجرات التي عكست المشكلات الأكثر أصالة في صق مصر ، وفي مقدمتها كانت الثورة العربية المجيدة .

(٥) من أهم الجسور التي امتدت بين فكر النهضة ومصر الحديثة كان الجسر اللبناني . ولعله من الإشكالات الحضارية البالغة التعقيد ان الجسر الاسلامي الذي مده «الافغاني» بصورة رئيسية ، والكواكبي بصورة ثانوية ، وخير الدين بصورة غير مباشرة ، كان أكثر تأثيرا وفعالية من كافة الجسور الوافدة من الخارج ، وذلك لسبب داخلي محض هو ان غالبية الشعب المصري تدين بالاسلام ، وبالتالي كان من الممكن للأفكار الاسلامية المتحررة ان تؤثر بوزن أكبر . . بينما كان الجسر اللبناني أكثر تطورا وأعمق تجلدا في مجرى النهضة ، ولكن تأثيره ياتي في المرتبة الثانية اذ كان رواده في غالبيتهم من المسيحيين اللبنانيين .

ولا شك ان هناك قاسما مشتركا يجمع الجسرين الاسلامي واللبناني في علاقته بنهضة مصر ، هو من ناحية الصدام مع الدولة العثمانية ايا كانت اسباب هذا الصدام ، دينية عند فريق ووطنية عند الفريق الآخر او مزيجا من الوطنيه والدين . ومن ناحية أخرى يتبدى هذا القاسم المشترك في كـون الفريقين «جسرا» بين خارج الحدود الاقليمية لمصر وداخلها ، فهما معا ليسا انعكاسا مباشرا لخصوصية المجتمع المصري ، بل هما انعكاس لواقع خاص من جهة (سورية او لبنان او تركيا او تونس) وواقع أشمل من جهة ثانية هو الخلافة .

وبالرغم من سقوط دولة محمد علي ، وطموحات ابنه ابراهيم باشا فسي امبراطورية عربية ، وبالتالي انغزال مصر اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا عن التطور

٢٧ - راجع «الأعمال الكاملة لمبد الرحمن الكواكبي» مع دراسة من حياته وآثاره لمحمد حمادة

القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٢٠ .

العربي المحيط ، الا ان التأثير اللبناني في نهضة مصر - خاصة في مرحلتها الثانية التي سبقت وواكبت ولحقت بالثورة العربية - كان تأثيرا عميقا وشاملا ، وان اتسمت دائرته بالضيق ومحدودية الفعل .

ومن الطبيعي ان الجسر اللبناني لم يمتد الى مصر من فسرارغ ، وانما كانت تربته العميقة الغور هي الارض اللبنانية ذاتها ، بما انطوت عليه من قهر وطنسي وطانفي تمثل في الهيمنة العثمانية ، وربما كانت سيرة حياة الكاتب المعروف احمد فارس الشدياق (١٨٠٤ - ١٨٧٧) تفصح اكثر من مؤلفاته عن مدى الاضطراب الذي عاناه لبنان في تلك المرحلة العصبية (٢٨) .

ويذكر البرت حوراني في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة» قصة هذا النمط الغريب الذي يجسد سلوكه الفردي عمق الازمة ، فقد نشأ فارس مارونيا من سلالة عريقة ، ولكنه تحول الى البروتستانتية ، وسافر الى مصر ومالطا ، وفي عام ١٨٤٨ سافر الى انكلترا حيث شارك في وضع صيغة عربية للانجيل ، وامضى بعض الوقت في اكسفورد وكمبردج ، ثم توجه الى باريس «وقد وصف انكلترا وفرنسا وصفا اقل دقة وعمقا من وصف الطهطاوي» (ص ١٢٥) . غير ان مؤلفه الرئيسي هو «الساق على الساق فيما هو الفارياني» وقد كتبه في باريس «توخى به اثبات تفوق اللغة العربية ، وحذا فيه - الى حد ما - حذو رابليه فجاء سردا لسيرة حياته من جهة ونقدا اجتماعيا من جهة اخرى» . وفي باريس التقى ايضا احمد باي تونس فدعاه لزيارتها، ويقال انه هناك اعتنق الاسلام وتسمى باحمد . ويرجح هذه الواقعة ذهابه الى استانبول مدعوا من السلطان ، حيث اصدر عام ١٨٦٠ صحيفة «الجوائب» التي انتظمت في الصدور حتى عام ١٨٨٣ «ثم مات بعد ثلاث سنوات طالبا ان يدفن في لبنان . ويقال انه عاد الى حضن الكثلكة قبل وفاته ، مما يدل على الثبات الذي كان كامنا تحت تقلبات حياته» (ص ١٢٦) .

وقد ركز الشدياق في كتاباته كلها على جمال اللغة العربية ، وكتب فيها بأسلوب رائق راق ، خلصها الى حد كبير من رواسب عصر الانحطاط ، حتى اصبحت «الجوائب» اخطر صحيفة عربية في ذلك الزمان ، لا لما تنشره من انباء وتنقله من طرف ، وانما لاسلوبها - اسلوب الشدياق - الذي رشحه لباي تونس وسلطان تركيا معا . اما من حيث المضمون ، فقد ركز فارس على الحياة الاوروبية التي تخلو من تدخل المؤسسات الدينية في شؤون الدنيا ، وتسمح للمرأة بمزاولة مختلف المهن والحصول على حقوق الرجل ، وتفسح للنشء الجديد تربية خلاقة تعودده على الاستقلال في الراي والتفكير ، والمبادرة والاعتماد على النفس وتحمل المخاطر .

٢٨ - د. محمد احمد خلف الله ، احمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية والادبية ، مطبوعات معهد الدراسات العربية المالية - القاهرة ١٩٥٥ (تراجع مقامة الكتاب) .

ومن الطبيعي ألا تحتل هذه المعاني مكانا استثنائيا في فكر النهضة العربية الحديثة ، ذلك أن ناصيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١) كان رائدا في صناعة اللغة العربية وتنقيتها من شوائب زمن القحط الطويل ، كما كان بطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣) من ناحية أخرى رائدا في الفكر الوطني والقومي . ولكن أهمية الشدياق التي أراها بوضوح ، هي سيرة حياته التي عكستها مؤلفاته ، والتي توجز في طياتها روح العصر الجديد وتقلباته العنيفة .

أسس البستاني عام ١٨٦٣ «المدرسة الوطنية» ، وكما يدل اسمها فقد قامت على مبدأ وطني لا ديني . كذلك كان معجمه - المعروف باسم «محيط المحيط» - موسوعته العربية «دائرة المعارف» - من الدعائم الرئيسية «لصناعة» النهضة . على صعيد اللغة وضع البستاني الأركان الصحيحة للغة العربية الحديثة التي تستوعب منجزات العلم والحضارة في الفاظ بسيطة وتركيبات ميسورة ، فلا تتخلف عن العصر من جهة ، ولا تتفوق في قوالب حجرية معزولة عن الناس من جهة أخرى . ولم تكن صدفة - لهذه الأسباب - أن تشارك مدرسة البستاني الفكرية مشاركة أساسية فعالة في خلق القصة والرواية والصحافة العربية الحديثة . كانت «أداة المعرفة» من أخطر المهام التي حلها البستاني على كاهله ، وهو يشق في الصخر جدولا عذبا بين الجداول التي شكلت تيارا رئيسيا في مجرى عصر النهضة .

أما «المعرفة» ذاتها ، فكانت عند البستاني «فكر أوروبا الحديثة واكتشافاتها» دون أن يؤدي بنا ذلك إلى «التقليد الأعمى» أو على حد تعبيره «أنه من الأمور البديهية أن اختلاف أمزجة الناس والبلدان والأزمنة يوجب اختلافا في العادات» . لذلك يساوي بين الذين يقبلون على العادات الأجنبية لمجرد أنها أجنبية والذين يرفضونها للسبب ذاته . ثم ينتقل بنا من المظهر الخارجي إلى الجوهر . والجوهر الفكري عند البستاني هو «عروبة جميع الناطقين بالضاد» من مختلف الأديان والمذاهب والطوائف . هذه العروبة التي كانت لها «مدنية عظيمة» في وقت من الأوقات ، وهي لم تسقط «لأنحطاط داخلي» بل نتيجة «أحوال كثيرة وأسباب متنوعة» تتصل بأسلوب السلطة وتطور الحكم وقواعد الحياة ، وهي لم تسقط أيضا ، بل «انتقلت» إلى أوروبا لأنها مدنية «إنسانية» ليست حكرا لنا ، وما دمتنا قد تنازلنا عنها في وقت ما . وقد أضاف إليها الأوروبيون من وحي عصرهم الشيء الكثير . ولذلك علينا أن نستلهم منجزات العصر بجذوره وفروعه ونماهه ، لا أن نمود إلى نقطة الصفر ، أو إلى تراثنا وحده «فما مكث فيه الأفرنج السنين العديدة والمدد المديدة يمكن للعرب أن يكسبوه في أقرب زمان مع غاية الاتقان والإحكام» (الاستشهادات كلها مأخوذة عن «خطاب في الهيئة الاجتماعية» من ص ١٦ إلى ص ٤٠) .

ويمكن القول - بعد هذا كله - أن هاجس النهضة ، لا تفاصيلها ، كان محور العمل الرائد الذي قام به البستاني في فجر التاريخ العربي الحديث . إن أكابره على «صنفرة» اللغة العربية والعناية القصوى باصدار معجم ودائرة معارف

(يقول في مقدمة جزئها الاول ص ٣ ان الخديوي اسماعيل قد اعانه ماليا على نشرها) انما يضعه في التصنيف الدقيق في مقدمة النهضويين العرب ، لانه يشارك عصر الموسوعيين الاوروبيين الاهتمام الفائق بالمعرفة الشاملة ، معرفة الحياة العريضة في مختلف جوانبها ومستوياتها وفي ضوء العلم . ان تكوين الرؤية الشاملة التي تستوعب حركة التاريخ الانساني كانت من اخطر انجازات « النهضة » في الغرب حتى يفوق البشر من ظلام العصور الوسطى ومفاهيمها الاستاتيكية المغلقة على دينامية العصر الجديد . وايضا لانه يشارك ديدرو - احد اعظم مفكري الثورة الفرنسية - الذي قام باعداد دائرة معارف جديدة أسهمت في خلق الوعي الثوري بطرح قضية « تغير المعرفة » على اوسع رقعة من جماهير الثورة . وهكذا ، فان معجم البستاني وموسوعته قد اختصرا زمنا طويلا ، وقاما بدور طبيعي في تهيئة العقل العربي الثورة والتغيير والمعرفة المصرية الجديدة .. فاذا اضفنا انجازة الريادي الباهر على صعيد الفن القصصي والروائي ، فاننا نصل الى ان بطرس البستاني كان اكثر من وعى قضية النهضة العربية الحديثة في جوهرها الاعمق .

ولكن اهمية الرجل القصوى - في تقديري - هي اكتشافه المبكر لعروبة « الناطقين بالضاد » على مختلف ادبائهم ، لا كدعوة تكتيكية في مواجهة الاسلام « العثماني » كما يذهب انبعض (٢٩) ، وانما كدعوة قومية تطرقت حينا الى درجة القول بوحدة « الدم العربي » [تغير سوريا - العدد الاول - ٢٩ ايلول ، سبتمبر ١٨٦٠ والعدد الثامن ١٤ كانون الاول ، ديسمبر ١٨٦٠] ، ورغم التطرف شبه العرقي ، فهو لا يصل الى تخوم الدعوة العنصرية ، ولكنه يرفق بدعوته بخطاب علماني متمدن يبتعد تماما عن شبح التعصب . لذلك فهو يطالبنا « بمعرفة » أوروبا دون اية عقد او مركبات نقص ، بل من ايمان عميق بوحدة التراث الانساني ومتطلبات التقدم .

هكذا كان لبنان ارضا للنهضة من قبل ان يمتد جسرا الى الاراضي المصرية . ولا شك انه من اللافت للنظر ان عددا كبيرا من المفكرين والادباء والصحفيين والفنانين اللبنانيين قد اتخذوا مصر وطنًا ثانيا منذ أوائل القرن الماضي وبدايات القرن العشرين . ومن اللافت للنظر ايضا ان اقامتهم لم تكن في الاغلب عابرة بل هي عند كثيرهم اقامة دائمة ظلت مزدهرة حتى ثورة ١٩٥٢ . ومن اللافت للنظر كذلك ان هذه الإقامة لم تكن سلبية لا على الصعيد الفكري والفني ولا على الصعيد المادي والاقتصادي ، فقد بنوا وأسسوا العديد من مؤسسات السينما والمسرح ، والصحافة في مصر .

٢٩ - د. لويس موسى ، على سبيل المثال ، خصوصا في الجوايز الثالث والرابع من كتابه « تاريخ الفكر المصري الحديث » اللذين لم ينشرا بعد .

ولكن الأهم من ذلك كله ان أبرز الاسماء اللبنانية في تاريخ النهضة المصرية الحديثة كانت منحازة بصورة او باخرى ودرجة او لاخرى ، الى الفكر الثوري . ويفسر العقاد هذه الظاهرة بأنها رد فعل للتمتد الكهنوتي الذي عاشوا في ظله على ارض لبنان ، أما البرت حوراني فيرى انها رد فعل للقهر العثماني . وهناك قلة تميل الى ان المسيحية - عقيدتهم الدينية - هي الاكثر تساميا وانفتاحا على الغرب المسيحي بطبيعتها . والحق ان هذه التفسيرات مجتمعة - رغم صوابها - لا تكفي لتبرير الظاهرة في شمولها الأهم .

والرأي عندي ان موقع لبنان - كموقع مصر - اتاح له اتصالا باكرا بالغرب ، كما فرض عليه - كمصر - اضطهادا مريرا من جانب السلطنة العثمانية ، وشجع - كما هو الحال في مصر - على نشأة طبقة جديدة ربما كانت زراعية صناعية تجارية في مصر ، ولكنها كانت تجارية اساسا في لبنان . ان تضافر هذه العوامل الثلاثة يكفي لتفسير الروح التقدمية في الفكر اللبناني الرائد ، وتفسير ازدهار هذا الفكر في التربة المصرية دون غيرها . وبالرغم من القوقعة الاقليمية التي لازمت البرجوازيات المحلية العربية اثناء ولادتها فسي تشابك معقد مع الاحتكارات الاجنبية ، فان الجسر اللبناني المصري إبان مرحلة النهضة في القرن الماضي وبوادر القرن الحالي كان «رمزا» واضحا لضرورة التوحيد القومي ، كما كان ترسيخا لظاهرة خاصة بنا ، وهي أسبقية عروبة الثقافة علم ، عروبة الاقتصاد والاجتماع والسياسة .

هكذا - مثلا - نشر يعقوب صروف عام ١٨٧٦ اول مقال في اللغة العربية عن «دوران الارض» في مجلة «المقتطف» ، فأثار ضجة عنيفة بالمعارضة التي قادها ارشمندريت الكرسي الانطاكي في بيروت ، وكذلك الاب جبريل جبارة الذي كتب مقالا ساق فيه العديد من الأدلة الدينية ليؤكد ثبوت الارض وعدم دورانها . . بينما دافع عن «العالم» مصطفى رياض باشا ، وعبد الله فكري باشا ، وعبد الله أبو السعود ، مؤيدون «العلوم الطبيعية» مؤكدين عدم مخالفتها لدين . وربما يستخلص البعض من هذه الواقعة مدى تخلف الوعي العربي زما عن بديهيات العلم منذ كوبرنيكوس الى غاليليو . وربما استخلص البعض المغارقة بين تزم الكنيسة اللبنانية وتحرر «المسلمين المصريين» . ولكن الجدير بالملاحظة - اضافة الى ذلك - ان التفاعل الخصب بين مصر ولبنان قد اصبح تقليدا ساريا فسي شرايين الثقافة العربية الى وقتنا الحاضر . كذلك جدير بالملاحظة ان نقطة البدء في التفكير النهضوي اللبناني اكثر تقدما من نقطة البدء التي توصل اليها التفكير المصري . نقطة البدء اللبنانية لا تعتمد الثنائية الاسلامية التي قال بها الطهطاوي والافغاني ، وهي الثنائية التي توفق بين الدين والعلم الحديث لمصلحة المسلمين في الدنيا والاخرة . نقطة البدء اللبنانية هي «مادية الكون» مباشرة دون لف او دوران ، كما تبدي ذلك واضحا في تفكير الرائد العظيم شبلي شميل (١٨٦٠ - ١٩١٧) الذي اهدى العقل العربي الجديد «شرح بوختر على مذهب داروينسن» و«فلسفة النشوء والارتقاء» و«مجموعة الدكتور شبلي شميل» و«آراء الدكتور

شيلي شميل» فكان رسول الفكر العلمي الى اللغة العربية في العصر الحديث ، كما كان في الوقت نفسه رائد الفكر الاشتراكي الاول في نهضتنا (٢٠) . كان شميل بالغ التأثير بنظرية داروين ، وكما كان صروف اول من كتب عن دوران الارض ، كان شميل اول من كتب عن «التطور الطبيعي» للانسان . وهو في كلامه عن مادة التكون لا يقترب من الماركسية ، بل هو يشبه الماديين الاوروبيين في القرن الثامن عشر ، ولكنه يضيف الى هذه المادية ما يمكن تسميته بوحدة الوجود الطبيعي - وهي فكرة بعيدة تماما عن سينوزا كما قد يتبادر الى الذهن للوهلة الاولى - ويمكن تصورها على اساس ايمانه بنظرية التطور في علم الحياة ثم تطبيقه قوانين العلوم الطبيعية على المجتمع تطبيقا لا يميز الاختلافات النوعية بين مستويات «الطبيعة» المختلفة . ومن المفيد التذكير بان شميل كان طبيبا ، وقد نال مؤهله العلمي عن رسالة عنوانها «تأثر الانسان والحيوان بالمناخ والطبيعة والبيئة» . من هنا كان تركيزه على العلوم الطبيعية ورفضه العيف للعلوم الانسانية ، مما ادى به الى ايجاز الحضارة الغربية او اختزالها في كلمة «تكنولوجيا» وحدها . وهكذا قدم الجناح «المادي» المتطرف في فكرنا الحديث اساسا نظريا للجناح التالي المتطرف الذي نادى بالاصالة «الفكرية» والمعاصرة «التكنولوجية» . وكما تأثر شيلي شميل بفلسفة بوختر المادية ، فانه تأثر به كذلك في رؤياه الاجتماعية التي بسطها في كتابه «الداروينية والاشتراكية» وقد علق عليه انغلز في «جذليات الطبيعة» قائلا : ان «بوختر يحاول الدفاع عن الاشتراكية والاقتصاد السياسي منطلقا من فكرة الصراع على البقاء» (٢١) . وليست مصادفة ان الفكرة ذاتها كانت محور عمل الفيلسوف التطوري الانكليزي سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) (٢٢) .

واجدني اركز على هذه النقطة لان «الاتجاه التطوري» لشيلي شميل - سواء في جانبه الفلسفي او في رؤياه الاجتماعية - قد ترك أثرا بارزا في واحد من اعظم المفكرين المصريين طيلة نصف قرن هو الراحل سلامة موسى . كما انها تركت اثرا لا يمحي في صفحة الممارك الفكرية الطاحنة التي دارت ايان تلك الحقبة ، ولعل كتاب اسماعيل مظهر «ملتقى السبيل في النشوء والارتقاء» من اكثر علاماتها وضوحا . ولكن ماذا قال شميل في الاشتراكية ؟

- ٣٠ - د. رفعت السعيد ، ثلاثة لبنانيين في القاهرة (شيلي شميل ، فرح انطون ، وليسق جبور) ، دار الطبيعة ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٥٧ - ص ٦٨ .
- ٣١ - انغلز ، جذليات الطبيعة ، الترجمة العربية ، منشورات دار الفن الحديث العالمي ، دمشق ١٩٧٠ ، ص ٢٨٦ .
- ٣٢ - رودولف متس ، الفلسفة الانكليزية في مائة عام ، الترجمة العربية ، الجزء الاول ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١٠٤ - ص ١٢٤ .

قال : ان «الجمهورية الحقيقية يتم فيها توزيع الاعمال على قدر المنافس العمومية بحيث تتوفر معها المنفعة لكل فرد في الاجتماع (يقصد المجتمع) بدون تمييز مطلقا ، والتي تتوفر معها قوى الاجتماع بحيث يقل التبذير والتفريط بهذه القوى ما أمكن» . ولم تبهره الحضارة «الراسمالية» في الغرب فيقول عن حكومات أوروبا انها «مقصرة عما تتطلبه الهيئة الاجتماعية اليوم وفي المستقبل» و«الحكومة الوحيدة القادرة على تحقيق العدل هي حكومة الجمهورية الديمقراطية التي تكون الامة فيها هي الكل والحكومة لا شيء» . وكان ايمانه بحتمية الاشتراكية كانها حتمية طبيعية فيقول : «الاشتراكية نتيجة لازمة لمقدمات ثابتة لا بد من الوصول اليها ولو بعد تذبذب طويل ، والاشتراكية كالاتحاد نفسه ذات نواميس طبيعية تدعو اليها» [المجموعة الثانية من المؤلفات - مقال الاشتراكية ص ١٨٣] (٢٣) . ويقول : ان «ثورة العمال ضد اصحاب المال ، ثورة قوى العقل المستنيط واليد العاملة ضد فساد نظام الاحكام واستئثار رجال الاعمال (المجموعة الثانية - مقال «لعلمة على خد العالم» ، وكذلك مجلة البصر ١٨٩٩)» .

ان هذا الايمان بالحتمية الطبيعية واليقين بالاتجاه التطوري ، هما اللذان قادا شميل بعيدا عن الحزبية والنضال السياسي ، ولكنه يظل في فكر النهضة كجهاز التفجير الذي اشعل الحريق فدمر واضاء .

يقول جمال أحمد في كتابه «الاصول الثقافية للقومية المصرية» ان «شميل وفرح انطون قد تأثرا بالفكر التي سادت أوروبا في القرن الثامن عشر فتزعمسا اتجاهها علمانيا يتصور ان الدين يعيق العرب عن النهوض الى مستوى الحضارة الغربية ، وان السبيل الوحيد للتقدم هو تخليص المجتمع من نفوذ الدين» (٢٤) . والذي يعني من هذا النص هو الاقتراح الموضوعي بين اسم شميلي شميل واسم فرح انطون ، بالرغم من اختلاف المقدمات وفوارق السلوك . ذلك ان انطون - على عكس رفيقه - كان صديقا حميما للعلوم الانسانية وافسح لها صفحات مجلة «الجامعة» التي ظهرت للمرة الاولى عام ١٨٩٩ ، بل وانشأ هو نفسه بعض الاعمال الروائية .

تأثر فرح انطون تأثرا واضحا بالفكر الفرنسي وبنان وقلد صلاته الى العقسل والديموقراطية ، وكتب يقول : انه في حين ان كل شيء نسبي فان شيئا واحدا يمتلك الحقيقة الكاملة هو الشعب «فلا دموع حقيقة الا دموع الشعب» (الجامعة - السنة الرابعة ١٩٠٣ - العدد ٦ و ٧ و ٨ ص ٢٠٦) . وفي روايته «الوحش الوحش الوحش» يقول : لا نفع للديور والرهبان ، وفي «اورشليم الجديدة» - ١٩٠٤ - يروسم احتياجات المسيحية في هذه الصلاة «هات روحك يا بوذا

لتعلمها الصبر والقناعة ، هات فكرك يا كونفوشيوس لتعلمها الحكمة ، هات بلاغتك الإلهية يا افلاطون لتدخل الى عروقتها دم الفلسفة معزوجة بالانوار السماوية ، هاتوا يا حكماء منفيس والاسكندرية واثينا ورومة كل حكمتكم وفلسفتكم لعلها تشفي» . وعن الاسلام في مواجهة المسيحية يقول : «ان الشعب الحديث الخارج من رمال بلاد العرب قد استولى على ذلك الفكر الذي هجرته ، وهجم عليك بسلاحك بريثا في اول نشأته من تلك النقائص التي اودت بك . لقد زحصف (الاسلام) يمثل الوحدة والاصلاحات الشعبية والحياة الروحية والمعيشية والمساواة والاخاء والحرية» . ومن هنا فهو يحرص على علمنة التعليم للقضاء على الطائفية «يجب وضع الدين جانبا ، اي ان كل مدارس الدولة التي يدرس فيها الفريقان - المسلمون والمسيحيون - درسا واحدا ... يجب ان تكون كالمدراس الفرنسية معزولة عن الدين عزلا قطعيا» .

ويشارك فرح انطون فارس الشدياق - مختلفا عن شميل - في الموقف من المرأة ، اذ يدعوها ان «تتقدم الى العمل بشرفا وجد لتكسب خبزها وخبز اولادها بعرق جبينها» . وينتبه الى الجانب الراسمالي في الحضارة الغربية حين تصل الى مرحلة الاختكار «خطر اشد من خطر القيام على مبدأ الملكية» [الجامعة - السنة الثانية ، ابريل ١٩٠١] . ولا تخدعه امريكا في ذلك الوقت البالغ التبكير «دولة الاستفراد المصري والاختكار المالي ، الذي تقام له صور وتمائيل تمجد اولئك الاميركيين الطفلة الذين يحتكرون ارزاق الامم ويميشون فيها كالعلق يمتصون دما ولا ينفمونها» . وفي روايته الخطيرة «الدين والعلم والمال» - ١٩٠٣ - يدير حوارا ، هو الاول والاجرا من نوعه في لفتنا ، بين الماركسية وخصومها ، ينتهي الى ان «معامل الامة ومصانعها ومتاجرها وارضيتها هي من مرافقها ومنافعها كالانهر والابحر والهواء لا يجوز ان تكون ملكا لفرد» (ص ١٩) .



ان هذا الجسر اللبناني الذي امتد الى مصر في المرحلة الثانية من نهضتها ؛ لم ينل اهتماما كافيا بعد من المؤرخين رغم البادرة الطيبة للدكتور رفعت السعيد في كتابه «ثلاثة لبنانيين في القاهرة» ، وهي بادرة اقتصرت على الفكر الاشتراكي . بينما كان التقدميون اللبنانيون - وتلك قيمتهم الاولى - في مواجهة الاصلاح الديني او تجديد الاسلام ، يقولون بالعلم والعلمنة والاشتراكية لاختصار الطريق الطويل نحو الحضارة الحديثة . وقد كانوا اكثر من غيرهم تعبيرا عن التناقض «العربي» مع التخلف والقهو والاستعمار فظهر إلحاحهم على التكنولوجيا المصرية وهجومهم على الدين والاستبداد والخلافة . وهكذا من وحي واقفهم الخاص بلوروا الخطوط العريضة للآلام العربية العامة ، ولكنهم لم يجسدوا احتياجات

واقمهم - المصري - الجديد .

(٦) ظلت الثورة الوطنية الديمقراطية في مصر هي البرنامج السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري لعصر النهضة منذ «الرؤيا» التوفيقية العلمانية للطهطاوي ، الى محاولة «العمل» الثوري المباشر لاحمد عرابي . غير ان التطورات الموضوعية لمصر خلال هذه الفترة التي تقارب النصف قرن قد اسهمت في اقامة العمود والركائز الواقعية لتفجير الثورة ، لا للحلم بها فحسب . وبعد ان كان الطهطاوي يدعو الى نهضة ذات طابع برجوازي في مجتمع متخلف تشابك في بنائه انسجة الاقطاع والائتقراطية والامتيازات المملوكية فالتركية والاثيوقراطية - وبالتالي كان الرجل اقرب الى النبوءة والبشارة الخالية من ادوات الفصل الثوري - فقد اصبح المجتمع المصري اكثر تبلورا بتسلل الغرب الاستعماري الى بنيته الاقتصادية عن طريق الديون ، وتغلغل العناصر الغربية قوميا عن المصريين ، ونمو الشرائح الفلاحية والتجارية المصرية . ويشير الدكتور رفعت السعيد في كتابه «الاساس الاجتماعي للثورة العربية» (٢٥) وكذلك صلاح عيسى في كتابه «الثورة العربية» (٢٦) الى ان تسلل رأس المال الاوروبيسي الى مصر في هيئة مشروعات طفيلية ومؤسسات خدمات واثتمانات مصرفية ؛ قد خلق في وقت مبكر طبقة «الكومبرادور» والامتيازات الاجنبية ، واتساع الشريحة الغربية مرقيا عن التربة المصرية .

هذا هو الشق الاول من «الجديد» كيفيا في البناء الاجتماعي المصري ، اما الشق الآخر فهو الظهور النسبي للبرجوازية المحلية بفئاتها المتداخلة مع طبقات اخرى ، ونموها في رحم العلاقات المعقدة بين رؤوس الاموال الاجنبية والتجارة الوطنية الناشئة في الداخل والزراعة التي لا يزال الاقطاع مهيمنا عليها ، إما مباشرة او بعلاقات الانتاج ووسائله . اما الصناعة فبقيت اسيرة الانتاج السلمي الصغير واتساع شريحة الحرفيين والعمال المهرة «الاسطوانات» ، والاعتماد كليا تقريبا على المنتجات المصنعة في الخارج بالاستيراد . بعد تصدير المواد الأولية والخامات الرخيصة . اما الجسم الاكبر من البرجوازية المصرية الوليدة فكان يربض في اسفل السلم البيروقراطي من اجهزة الدولة ، حيث يمكن القول : ان هذه الشريحة العريضة منذ البداية كانت الميلاد الاول لما نسميه الان البرجوازية الصغيرة .

هذا الوضع الاجتماعي المغاير - الى حد كبير - لوضع مصر ايان حكم محمد علي وابراهيم باشا هو الذي بلور «الافكار» الى حد ما ، وبصورة نسبية للغاية ، ذلك ان التناقضات المفترضة بين التخلف والتقدم ، اصبحت لها اقدام بشرية وعلاقات اجتماعية لم يعد معها الافتراض والحلم ممكنا ، بل اضحى الصراع المعقد

٢٥ - دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ١٢٥ - ص ١٢٢ .

٢٦ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٧٧ - ص ١٨٠ .

هو الممكن الوحيد . ذلك ان الوجه الاجنبى يطل على المصريين بوضوح كامل في الديون والتشريعات والاشخاص ، كما اصبح الوجه الرجعي المحلي اكثر وضوحا من اي وقت مضى في الامساك بمقائيد السلطة والتحالف المباشر مع الاجانب وتكريس «حقوقهم» في ارض البلاد و«الاستفادة» من قوتهم في سحق الفئات والشرائح والطبقات الاخرى .

ولكن هذا الوضوح لم يكن تبلورا طبقيا حادا وكامل القسما ، فنشأة الطبقات الاجتماعية في مصر وتطورها بلغا من التعميد حدا يصعب معه الفصل والفرز والتبويب المعتاد في المجتمعات الطبقة الكلاسيكية . لم تنشأ البرجوازية مثلا في حماية البرجوازيات الاوروبية التي سبقتها ، وانما في مواجهة هذه البرجوازيات من ناحية وفي تداخل من ناحية اخرى . لم تنشأ برجوازيتنا ايضا بثورة حاسمة على الاقطاع في مختلف المجالات الانتاجية والفكرية والسياسية - فالاقطاع المصري نفسه مر بمراحل متعارضة من حيث ملكية الارض - وانما نشأت البرجوازية وكأنها في البداية «اقطاعات صغيرة» لم تقترب بجوهر الرأسمالية الزراعية في علاقات الانتاج ووسائله . وكذلك الامر في مسألة القيم والبنسب السياسي ، فالأوتوقراطية ذات الصبغة الشخصية في استبداد الفرد ، والنيوقراطية التي لا ترتدي ثياب الكهنوت ، ولكنها تحتفظ لنفسها بكل سماته ، كانا من العلامات الفكرية المهيمنة على مختلف مراحل تطور المجتمع المصري من محمد علي الى الخديو توفيق .

وهكذا لا بد لنا من ان نضع مجموعة من «التحفظات» التي نرصدها على مسيرة المجتمع المصري التاريخية - من فجر النهضة الى الثورة العربية - حتى نستبين بها في رؤيتنا للجديد الطارئ منذ ذلك الوقت :

● أولها البطء الشديد في معدلات التطور ، فالإيقاع الزمني المتراجم والتراجع أدى الى مزيد من التخلف عن نهضة البرجوازيات الاوروبية التي وصلت حينذاك الى مرحلة الاستعمار ، الامر الذي باعد بيننا وبين «النديّة» في علاقاتنا بالغرب الرأسمالي .

● تداخل الفئات البرجوازية الناشئة مسع غيرها من الطبقات المحلية والاحتكارات الأجنبية بحيث ان ظهورها قد تم على استحياء لا نتيجة ثورة حاسمة تقطع الطريق على الاقطاع والاستعمار .

● لم يقطع المجتمع في اية مرحلة من مراحل هذا التحول شبه المفوي ، عن اواصر البناء السياسي المحكوم اوتوقراطيا ونيوقراطيا ، رغم مجلس الشورى في عهد اسماعيل وغيره من المحاولات وردود الفعل الطارئة .

● كان الجيش المصري هو المؤسسة الوطنية الوحيدة التي كسبها الشعب من عصر محمد علي ولم تتل منها ضغوط الأجانب والحكام المحليين لتجسيمه ، الى جانب المؤسسات الثقافية التي لم تغفل هي الاخرى من الضغوط الناجحة واليائية ، كدار الكتب ودار العلوم .

● كانت «التوفيقية» في التفكير قاسما مشتركا اعظم بين مختلف مدارس النهضة ورموزها ، برغم الاتجاه الذي ركز عليه الجسر الاسلامي المتسدد عبر الافغاني ، والاتجاه الذي ركز عليه الجسر اللبناني عبر شبلي شميل وفرح انطون. ولم يكن الفكر «الثنائي» هند الطهطاوي هو وحده المسؤول عن هذه الظاهرة ، بل كان التشابك المعقد بين البرجوازية المصرية الوليدة وغيرها من الطبقات هو المناخ الموضوعي الذي ابقى على الظاهرة وساعد على ازدهارها .. بالإضافة الى الاتساع المتزايد لفتات البرجوازية الصغيرة في صورتها الجنينية المتشعبة في أكثر من حرفة وأكثر من اتجاه وأكثر من وظيفة .



في ضوء هذه المتغيرات نستطيع ان ندعو المحاولة «العربية» رائدة في اواخر القرن الماضي بالمرحلة الثانية من مراحل النهضة المصرية . انها نقطة فارقة بين عصر وآخر حتى انها اقتضت التدخل الاستعماري المباشر في شؤون مصر . ذلك ان الاحتكاكات الأجنبية وعت الى اقصى الحدود اتجاه السهم لمضمون حركة عربي : ان الثورة الوطنية الديمقراطية التي كانت «حلمنا» طهطاويا في زمن محمد علي ، أضحت حاجسا وطنيا واقميا في زمن توفيق . كان تحقيق الحلم مرتبطا بالوجود الشخصي لحاكم قوي ، فامست الثورة تجسيدا لطموحات طبقات اجتماعية حية في ارض الواقع . لذلك لم تر القوى الاستعمارية في «التهديد» سلاحا كافيا كما كان شأنها ايام مؤسس الدولة الحديثة ، ولم تر في «التسلل» سلاحا كافيا كما كان شأنها ايام مؤسس دار الاوبرا وحافر قناة السويس . وانما رأت في التدخل المباشر سلاحا ناجحا لضرب الثورة الوليدة . ما هي هذه الثورة التي شكلت ملامح المرحلة الثانية من النهضة ، بمقدماتها وسياقها ونتائجها ؟

كان الجسر الاسلامي - عبر «الافغاني» - أكثر تأثيرا بالضرورة في الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) ، تلقى عنه حتمية النضال ضد الوجه الاستعماري للغرب ، وحتمية النضال ضد الوجه المتخلف للمسلمين . هذا هو الجوهر وغيره تفاصيل ، كالجامعة الاسلامية حيننا والوحدة الوطنية حيننا آخر ، كالموقف من الدين حيننا والموقف من رجال الدين حيننا آخر ، مما قارب وبعاد بين الافغاني ومحمد عبده حتى انتهى بهما الامر الى الانفصال ، واستقلال الإمام المصري بشخصية فكرية متميزة هي رائدة «الاصلاح الديني» في مصر - والعالم العربي - بغير جدال .

غير انه من الظلم ان نحاصر محمد عبده في دعوته الرئيسية «الاصلاح الديني» ،

فقد تميزت سيرة الرجل - كما يرى محمد عمارة في مقدمة لعماله الكاملة - بدائرة أكثر شمولاً ، اتسعت للتحرر الفكري «من الجمود والتقليد والرجعية الدينية بسلوك طريق العقل لتجديد الدين وإحياء الدراسات الفلسفية وأحداث ثورة فكرية تغربل بها موروثاتنا عن الأولين ، وخصوصاً أهل قرون التخلّف والركاكة والانحطاط» (٢٧) كما اتسعت للتحرر السياسي «من نفوذ الاستعمار الغربي الزاحف على المنطقة ، والتصدي له بالنهضة الحضارية لمغاليته وتجسيد الفكر الإسلامي الشورى في مؤسسات دستورية ونيابية حديثة ، وتقييد سلطات الحكومات بالدساتير والقوانين» (٢٨) .

على أن الشيخ محمد عبده كان من زاوية أساسية أحد عناصر الاتجاه «الإصلاحي» الذي يطالب «بتحسينات» أحوال الأمة ، تمتدّها «بالتدريج» حتى لا يمضي زمن طويل - على الناس - «إلا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرقى وأعلى من حيث لا يشعرون» (٢٩) . أما السلطة فهي للصفوة المستنيرة حتى يتكون «رأي عام» من الطبقات المتوسطة والدنيا «إذا تفشى فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة» (٣٠) . وقبيل ثورة عرابي لم يكن محمد عبده منحازاً للتغيير الثوري بواسطة العسكر ، كان على نقیض ذلك ، متمسكاً بالسلطة الشرعية بعد تقيدها بالشورى والقوانين ، ولكن ما صنعتته مصر في ساحة عابدين في ٩ سبتمبر (أيلول) ١٨٨١ «فتح عقل الرجل وقلبه على عالم من الحياة والنشاط الوطني الثوري كان معزولاً عنه قبل ذلك التاريخ» (٣١) . وهكذا انضم محمد عبده إلى صفوف الثورة ، ولكن ضمن تيارها المعتدل السّدي عبر عنه قائلاً : «متوسلين إلى ذلك بالحكمة والاعتدال آخذين بأسباب التّؤدة ومراعاة الأحوال» (٣٢) . ولذلك اتخذ بعد طول تأمل موقف الدفاع عن الحياة الدستورية لا عن جوهر الثورة . ومن هنا كان اختلافه واتفاقه مع عرابي وانحيازه الطويل الأمد للحزب الوطني ، وعمله في «العروة الوثقى» ونفيه ثم عودته بعد استرحام . ورجع في النهاية إلى نظرية «المستبد العادل» الذي ينقذ البلاد وينهض بها . وهو قد تعاطف مع الخلافة العثمانية ولكن مع تجديد شبابها أيضاً ، كما رأى الكواكبي ، وأن أصر الكواكبي على «العنصر العربي» . ولا ريب أن لمحمد عبده نظرات اجتماعية متقدمة ،

٣٧ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٢ - (المجلد الأول) ص ٣٧ .

٣٨ - المصدر نفسه ، والصفحة ذاتها .

٣٩ - المصدر نفسه ص ٤٥ .

٤٠ - المصدر نفسه ص ٤٩ .

٤١ - المصدر السابق ص ٥١ .

٤٢ - «الوقائع المصرية» ٩ نوفمبر - تشرين الثاني - ١٨٨١ مقال عنوانه «الحياة السياسية»

مثبت في المجلد الأول من أعماله المشار إليها ص ٣٤٣ .

ولكنها لا تصل به مطلقا الى تخوم الفكر الاشتراكي كما يرى البعض (٢٢) ، وانما هي بدور الفكر البرجوازي المقيد بالشريعة الاسلامية . واهتم ايضا اهتماما شديدا بالتربية والتعليم كوسيلة لتكوين الرأي العام وطريق الى النهضة حتى انه ساهم - كما يقال - في كتاب «تحرير المرأة لقاسم امين ببضعة فصول . وقام ايضا بنقل كتاب «التربية» لهربوت سبنسر عن الترجمة الفرنسية . ولكن الشريعة عنده كانت المقياس ، والاسلام هو المعيار . لذلك فقط احتفظ بلب الثنائية مما دفعه الى معارك عنيفة مع التيار العلماني الذي قاده اللبنانيون في مصر .



ولعله لا بد من التوقف عند ظاهرة اندغام الفكر بالسلوك في حياة محمد عبده منذ البداية . والمعروف انه التقى بأستاذه «الافغاني» عند زيارته الثانية لمصر عام ١٨٧١ . وكان «الشيخ» الشاب يعيد تلاوة ما سمعه من الافغاني على مسامع طلابه في الازهر . ومما بلغت النظر انه في تلك الآونة عقد في بيته درسا شرح فيه - على سبيل المثال - كتاب «التحفة الادبية في تاريخ تعدن الممالك الاوروبية» للوزير الفرنسي فرانسوا غيزو من ترجمة نعمة الله خوري ، وقد نشر مع الافغاني في «الاهرام» تقريرا للكتاب (٢٣) . وحين عين عام ١٨٧٨ مدرسا للتاريخ بمدرسة دار العلوم قرا على طلابه مقدمة ابن خلدون وكتاب «تهذيب الاخلاق» لسكويه «والف لهم كتابا ضاعت اصوله هو (علم الاجتماع والعمران) .» (٢٤) وكان في العام السابق لذلك التاريخ قد بدأ الكتابة في جريدة «الاهرام» . وقد اشترك مع الافغاني في التنظيمات السرية التي أسسها الاخير في مصر كالجمعية الماسونية . كذلك انضم كلاهما للحزب «الوطني الحر» ، وعندما نفى الافغاني من مصر في يوليو (تموز) ١٨٧٩ عزل محمد عبده من جميع مناصبه وحددت اقامته بقرية «محلة نصر» . وعام ١٨٨٠ عفا عنه الخديو توفيق بواسطة رياض باشا الذي عينه في «الوقائع المصرية» كمحرر بتاريخ ١٩ يوليو (تموز) ١٨٨٠ . وفي ٩ أكتوبر (تشرين الاول) من العام نفسه ، تولى مسؤولية

٢٢ - المقصود هنا هو «منهج» البعض في التحليل والتقييم والتاريخ ، اصحابه من اليساريين المصريين اساسا ، لا يرطبهم عمل لقائي موحد ولكنهم يشكلون تيارا : كأحمد عباس صالح فسي «اليمين واليسار في الاسلام» (بيروت ، ١٩٧٣) ومحمد عمارة في تحقيقاته ومقدماته لتراث النهضة وكتابه «نظرة جديدة الى التراث» (بيروت ، ١٩٧٤) ورفعت السعيد في دراساته التاريخية وكتابه «تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر» (القاهرة ، ١٩٦٩) .

٢٣ - مقدمة محمد عمارة للأعمال الكاملة (ص ٢٢) .

٢٤ - المصدر السابق ، الصفحة ذاتها .

«الحرر الاول» بالصحيفة ، اي رئيس تحريرها ، بالإضافة الى مسؤولية القابة على المطبوعات . وفي ٩ سبتمبر (ايلول) ١٨٨١ (مظاهرة عابدين) انضم مع الحزب الوطني الحر الى المرابيين . وقد انغمس في الثورة كليا بعد المدركة الانكليزية الفرنسية الى مصر في يناير (كانون الثاني) عام ١٨٨٢ ، وظل الى جانب الثورة حتى هزيمتها في سبتمبر (ايلول) ١٨٨٢ حين سجن ثلاثة اشهر حكم عليه بعدها بالنفي ثلاث سنوات بدأ في ٢٤ ديسمبر (كانون الاول) ١٨٨٢ ولكن الفترة امتدت عمليا الى ست سنوات . توجه اولا الى بيروت حيث اقام بها عاما ، ثم توجه الى باريس اواخر عام ١٨٨٣ على اثر تلقيه دعوة من الافغاني . وفي باريس اصدر مع استاذة جريدة «العروة الوثقى» لسان حال الجمعية السرية التي انضمت الاسم ذاته في باريس ومصر والهند وربما غيرها من عواصم «الشرق» . وقد ظهر العدد الاول من «العروة الوثقى» في ١٣ مارس (آذار) ١٨٨٤ وظهر العدد الاخير في ١٧ اكتوبر (تشرين الاول) ١٨٨٤ اي انها اصدرت ثمانية عشر عددا برئاسة تحرير الامام محمد عبده الذي شغل في التنظيم السري منصب نائب الرئيس . وقد تمكن بهذه الصفة من التجوال سرا في كثير من الاقطار ، شرقا وغربا ، حتى انه دخل مصر خلال الثورة المهدية في السودان مدعما العمل السري لتنظيم «العروة الوثقى» . كما زار لندن والتقى بوزير حربيتها وبعض نوابها ورجال صحافتها داعيا الى جلاء الاحتلال البريطاني عن مصر . وبعد توقف «العروة الوثقى» ترك باريس الى تونس ، ومنها الى بيروت عام ١٨٨٥ . وهناك أسس جمعية سرية للتغريب بين الاديان الثلاثة ، كما كتب عددا من المقالات السياسية والاجتماعية ، واشتغل حينما بالتدريس ، وحقق بعض مخطوطات الاقدمين ، وبدأ تفسير القرآن تفسيراً عقلانيا حديثاً ، وتزوج للمرة الثانية بعد وفاة زوجته الاولى . وعام ١٨٨٩ تمكن سعد زغلول من ان يستصدر له عفوا جديدا من الخديو توفيق ، فعاد الى مصر متمهدا بعدم الاشتغال بالسياسة . وكان اللورد كرومر قد اقتنع بوساطة الاميرة نازلي هانم فاضل والشيخ علي الليثي ان الإمام سيعود إماما ومربيا لا علاقة له بالعمل السياسي . وقد عين قاضيا في الاقاليم ، ثم رقي مستشارا بمحكمة الاستئناف عام ١٨٩١ . وخلال هذه الفترة دب الخلاف بينه وبين «الافغانسي» الذي انبه على «جنبه وخذلانه» تائيبا شديدا ، فكانت القطيعة الى ان مات جمال الدين في ٩ مارس (آذار) ١٨٩٧ . وبعد ان مات الخديو توفيق وتولسى عباس حلمي الثاني «قامت فترة من الوفاق بين الاستاذ الامام والعرش» كما يقول محمد عمارة في مقدمته المذكورة (ص ٢٩) ، ومما لبثت ان انتهت هذه الفترة بالصدام بسبب «مذهب الامام المعتدل ازاء الانكليز ، والذي جعله يهاند كرومر وسلطة الاحتلال» (ص ٣٠) . وفي ٣ يونيو (حزيران) ١٨٩٩ عين في منصب «مفتي الديار المصرية» وفي ٢٥ من الشهر نفسه عين عضوا في مجلس شورى القوانين (البرلمان) . واستمر يلقي دروسه في تفسير القرآن التي كان رشيد رضا ينشر لها ملخصا في «المنار» حتى عام ١٩١٢ . حيث واصل رشيد رضا (١٨٦٥ -

١٩٢٥) التفسير منفردا (٤٦) .

المهم انه في هذه المرحلة الاخيرة من حياته (التي انتهت عام ١٩٠٥) وأصل تحقيق بعض متون التراث ، وكتب رده المفصل على فرح انطون في «الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية» عام ١٩٠٢ ، كما دون في هذه الفترة ملاحظاته (او تحفظاته ؟) على الثورة العربية ، وكتب عدة مقالات منها «المستبد العادل» و«الرجل الكبير في الشرق» و«آثار محمد علي» .

ومن الواضح في ثنايا هذه السيرة التي يتداخل فيها الفكر مع السلوك تداخلا شديدا ، ان محمد عبده قد تطور بالتدريج الى ان وصل ذروة الاتحاد مع الثورة العربية ، وبهزيمتها انحدر خط تطوره . ولكنه في الصعود والهبوط كليهما لم يخرج عن كونه «رائدا للاصلاح الديني» بما يناسب وضع العقيدة الاسلامية في المجتمع العربي ، لا بما كان عليه الاصلاح الديني في اوروبا المسيحية . وهو في هذه الحدود ، يأخذ جانبا واحدا من الافغاني وجانبا واحدا من الطهطاوي وجانبا واحدا من عرابي ، ليصوغ من هذه الجوانب الثلاثة (التي لا سبيل لفصلها عند اصحابها الاصليين عن بقية جوانب فكرهم) شخصية متميزة في تاريخ الفكر الاسلامي .. يتصل من احدى الزوايا بفكر النهضة ، ولكنه لا يملك باليقين ذاته، بقية اركان النهضة .

كان اكتشافه الباكر لغيزو ، وابن خلدون ، اكتشافا لفكرة النهضة والسقوط الحضاريين ، كما كان اكتشافه لابن مسكويه اكتشافا لجدل الاخلاق مع المدينة كما رأى بعض فلاسفة اليونان . وكان سلوكه السياسي الموزع بين «الشرق الاسلامي» و«العرب» و«المصريين» ، وبين العمل السري والعمل العلني والاعتزال السياسي ، قريبا كل القرب من تطور الخط البياني لافكاره الجهورية . ما هي؟ ينبغي الاقرار منذ البدء ان الامام محمد عبده كان فاتحة المرحلة الثانية في مسيرة النهضة المصرية الحديثة ، وهي المرحلة التي عاصرت - تاريخيا - الوجه

٤٦ - تاريخ حياة الشيخ محمد عبده الموجز في هذه الصفحات مستخلص من عدة مصادر

اهمها :

أ - احمد امين - محمد عبده - مكتبة الخانجي - القاهرة ١٩٦٠ (ص ٢٤ - ٥٦) .

ب - عثمان امين - والد الفكر المصري الامام محمد عبده - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة

١٩٥٥ - (ص ٢٤ - ٥٠) .

ج - محمد رشيد رضا - تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده - الجزء الاول - مطبعة

المنار - القاهرة ١٩٢١ .

بالإضافة الى مختلف المؤلفات حول فجر النهضة العربية الحديثة ومقدمة محمد عبده لأممال محمد عبده الكاملة وقد صحح فيها بعض التواريخ الهامة التي اخطأ فيها كتاب عباس محمود العقاد عن محمد عبده . ولكنه لم يشر الى خطأ «الموسومة السياسية» الصادرة في بيروت ١٩٧٤ حيث تزوّج لولده بعام ١٨٤٥ (ص ٩٤ ط اولي) والصحيح هو عام ١٨٤٩ .

المتعدن لعهد اسماعيل من ناحية ، والتي عاصرت - تاريخيا كذلك - التفجير الثوري للانتفاضة العربية . اي انها المرحلة التي ترافق فيها الفكر والعمل والنظر بالتطبيق ، والمبادئ مع «الواقع» ، لذلك فهي مرحلة مختلفة كيفيا عن مرحلة النبوة الطهطاوية ، كما انها مختلفة كميا - اي درجة التأثير والتفاعل - عن الدعوة الافغانية . ومن هنا ارى القطيعة بين «الافغاني» ومحمد عبده - منظور تاريخي خاص بمصر ، لا من منظور اخلاقي او شخصي او حتى سياسي يتصل بالرجلين وحدهما .

ونحن هنا ، كما هو معروف سلفا ، لا نؤرخ لأي منهما ، بل نلتقط «البدور» التي انبتت النهضة ، ونمسح «التربة» التي اُبنعتها او اذبلتها . من هنا اراني اقول ان نهاية «الافغاني» لم تكن بسبب المنفى ، بل لان «جوهر» دعوته - التي اسهمت في تخريج محمد عبده وغيره - لم يكن في جميع الاحوال موائما لروح النهضة العربية عموما ، ولا لروح مصر خصوصا ، مهما كان تقييمنا لهذه الدعوة بالسلب في بعض المراحل او بالاجاب في بعضها الآخر . بينما جاء محمد عبده نقیضا لمنهج «الافغاني» في الاسلوب على الاقل ، اذ هو في مختلف اطوار عمره لم يخرج عن حدود «الاعتدال» و«الاصلاح» لا تحت الضغط والارهاب والسجن والمنفى (وقد كانت جميعها تبرز اتجاهه الحقيقي اكثر مما كانت تلوي عنسق الحقيقة) بل لان تكوينه الفكري الخاص يميل بوضوح نحو «الوسط» سواء في الوسائل او الغايات . قد يراه البعض «متهورا» حين التحق بالثوار العربيين ، وقد يراه البعض «متخاذلا» حين تمهد لكرورم والخديو باعتزال العمل السياسي . ولكنه في تهوره وتخاذله التزم دوما خط الاعتدال .

ما هو المعنى النهضوي - الثقافي الحضاري - للاعتدال ، هذه الكلمة التي ترادف سياسيا معنى «الاصلاح» دون الثورة ؟

في مواجهة محمد عبده للواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي مباشرة يصلنا هذا المعنى دون عناء كبير ، فهو يطلب - اجتماعيا - بعض التحسينات... «فاذا اعتادوها (اي الناس) طلب منهم ما هو ارقى بالتدرج ، حتى لا يعضي زمن طويل الا وقد انخلعوا عن عاداتهم وافكارهم المنحطة الى ما هو ارقى واعلى ، من حيث لا يشعرون» ، ويستطرد في النص ذاته : «.. فمن يريد خير البلاد فلا يسعى الا في اتقان التربية ، وبعد ذلك يأتي له جميع ما يطلبه ، ان كان طالبا حقا ، بدون إتعاب فكر ولا اجهاد نفس» (٤٧) . سياسيا ، كان محمد عبده يميل بشكل عام للغاية الى فكرة «الملكية الدستورية المقيدة» التي تلزمها الشورى والمساواة «الطبقات الوسطى والدنيا اذا فشا فيهم التعليم الصحيح والتربية

٤٧ - الوقائع المصرية ، عدد ١٠٧٦ في ٤ ابريل (نيسان) ١٨٨١ حلقة من سلسلة مقالات عنوانها «خطا العقلاء» . والمقال مدرج بالمجلد الاول من «الاممال الكاملة» ص ٢٩٦ .

النافعة وصار لهم رأي عام» (٤٨) ، ويصارحنا «لم تكن الثورة من رأيي ، وكنت قائما بالحصول على الدستور في ظرف خمس سنوات ، فلم أوافق على عزل رياض في سبتمبر (أيلول) سنة ١٨٨١ ، ولكن لما سنح الدستور انضمامنا جميعا الى الثورة لكي نحمي الدستور» (٤٩) . اي ان الانضمام الى الثورة كان «الاستثناء» في حياة الشيخ الامام وفكره ، اما «القاعدة» فهي الشيوع الثقافي لفكر النهضة دون الحاجة الى سلطة تترجم هذا الفكر الى واقع ، فبالترتبة وحدها يمكن التدرج من الانحطاط الى «الرفي» . ولا تعود هذه الآراء مطلقا الى «منفاه» او «تخاذله» امام الخديو والانكليز ، فهذا «التخاذل» ينسجم اصلا والتكوين الفكري للرجل وان زاد : بعده من المناذرة بالدستور والمؤسسات الدستورية وحكم الشورى ، واضحى امله الوحيد في «الصفوة المستنيرة» من ناحية و«المستبد العادل» من ناحية اخرى (٥٠) . اما بالنسبة للاحتلال الاجنبي فقد اصبح رايه «ان العمل على اخراج الانكليز من مصر عمل كبير جدا ، ولا بد في الوصول الى الغاية منه من السير في الجهاد على منهاج الحكمة ، والداب على العمل الطويل ولو لعدة فرون» (٥١) وقد دعا جهارا الى ترك «الاشتغال بالسياسة» للحكام ، فلم يكن هجره للعمل السياسي عملا فرديا بل «دعوة» للناس البسطاء الى «نور العلم» و«الصدق في العمل» .

ولربما كان نقد محمد عبده لحكم الاسرة العلوية ، وخصوصا المؤسس الاول محمد علي ، وكذلك اسماعيل ، هو ذروة «الفكر السياسي» عند محمد عبده . . فالحقيقة هي ان مقالاته المتفرقة قبل واثناء وبعد الثورة العرابية لا تشكل رؤية استراتيجية لمستقبل مصر السياسي بل تجسد جملة مواقف تكتيكية من هذا

٤٨ - الأعمال الكاملة - المجلد الاول - ص ٢١٦ ، ٢١٧ .

٤٩ - ص ٦٤٧ من كتاب «التاريخ السري لاحتلال انكلترا لمصر» (الطبعة العربية) سلسلة «اخذتنا لك» لولفردسكاو بلنت الذي كان قد حصل على رأي عرابي في أحداث مصر بين عامي ١٨٨١ و ١٨٨٢ بعد عودة زعيم الثورة من المنفى . . ثم عرض بلنت هذه الآراء على محمد عبده فعلق عليها بما يمكن استكمال مطالعته في الكتاب المذكور بين ص ٦٢٦ و ٦٤١ .

٥٠ - بالنسبة لسلطة «الصفوة» راجع حوار الباشر مع عرابي والمدرج في أعماله الكاملة ص ٢١٦ و ٢١٧ وبالنسبة للفكرة «المستبد العادل» راجع مقاله «انما ينهض بالشرق مستبد عادل» [مجلة «الجامعة الثمانية» السنة الاولى . الجزء الرابع ص ١٨٩٩ و ١٨٩٨ ص ٥٤ و ٥٥] ومدرج في المجلد الاول من «أعماله الكاملة» ص ٧١٦ ويختتم المقال ص ٧١٧ بتساؤله «هل يصدم الشرق كله مستبدا عادلا في قومه يتمكن به العدل ان يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع القتل وحده في خمسة عشر قرنا ؟» .

٥١ - «الأعمال الكاملة» ص ٢٣ وتكرر النص في ص ٦٨٧ في «حوار حول الموقف من الانكليز والفرنسيين» بين محمد عبده ومحمد بك بيرم (محافظ العاصمة ومن انصار الاحتلال الانكليزي) وقد شهد الحوار الشيخ رشيد رضا عام ١٨٩٨ .

الطرف او ذاك . اما نقده لمحمد علي في مقال «آثار محمد علي في مصر» (٥٢) عام ١٩٠٢ ، وكذلك كتابه المفقود عن «مصر واسماعيل باشا» (٥٢) الذي نشر عبد الله النديم بعض صفحاته في «الطائف» عام ١٨٨٢ ، فانه يبلور موقفا محددا من الحكم العلوي ومسيرة النهضة على السواء ، يمكن توصيفه بالرجوع الى النصوص في انه ، من ناحية ، كان يرى في هذه الاسرة «حكما غريبا» على مصر وكأنه يتكلم باسم «اصحاب المصلحة الحقيقية في البلاد» وهو التعبير الذي شاع بعدئذ . ومن ناحية اخرى فهو لم يفرق بين عهد وآخر ، فمحمد علي لا يختلف عن عباس حلمي الثاني واسماعيل لا يختلف عن توفيق . ومن ناحية ثالثة فهو يرى جانبا واحدا في هذا «الحكم المستمر» هو الطفيان ودمار البلاد . ومن ناحية رابعة ، ولائبات الاحكام السابقة ، فهو يضطر للدفاع عن الخلافة العثمانية حين يكون ذلك ضد محمد علي ، والدفاع عن الاحتلال البريطاني حين يكون ذلك ضد توفيق .

ان هذا التقييم لانظمة الحكم التي توالى على مصر خلال قرن كامل على وجه التقريب اذا اعتبرنا عهد محمد علي يبدأ بعام ١٨٠٥ وان محمد عبده قد توفي عام ١٩٠٥ . واذا اعتبرنا المسافة الزمنية بين تقييم عهد اسماعيل وتقييم عهد محمد علي (١٨٨٢ - ١٩٠٢) تبلغ حوالي عشر سنوات ، واذا اعتبرنا اخيرا التوسر المباشر في العلاقات بينه وبين عباس حلمي الثاني وتوفيق في موازاة العلاقات الجديدة بينه وبين الانكليز ، فاننا نستطيع ان نصل الى بعض الاستنتاجات : اولها ان الامام محمد عبده كان على صواب في رفض «الحكم الغريب» لمصر ، وان تناقض هذا الرفض حينما مع كلامه عن الخلافة العثمانية واغلب الاحيان مع تقاربه من سلطات الاحتلال البريطاني . ثانيا ، ان الشيخ محمد عبده كان على صواب في نقد الاوتوقراطية العلوية وانكاساتها على تطور البلاد ، وان لم يستطع بالفعل ان يضع يديه (ا) على دور محمد علي المتميز في حكم مصر عن دور الاحتسواء الشامل والمطلق الذي مارسته الامبراطورية العثمانية . (ب) ولم يضع يديه ايضا على الفروق الجوهرية بين «نظام» محمد علي وابراهيم باشا و«نظام» عباس الاول ، ولا بين «نظام» سعيد و«نظام» اسماعيل . ثم «النظام» الذي استجد بسقوط عباس حلمي الثاني ، وتولي توفيق وانهيار الثورة العربية ، فليس هناك «نظام واحد» طيلة قرن مجرد بقاء «السلالة» العلوية على سدة العرش . (ج) ولم يضع يديه على الجوانب الايجابية المحققة في عهدي محمد علي واسماعيل ، وقسم الجوانب السلبية . (د) واخيرا ، فهو لا يملك مقياسا واحدا في التقييم ، لان

٥٢ - ينسب محمد عمارة هذا المقال الواقع في مجلة «النار» - الجزء الخامس من المجلد الخامس ٧ يونيو ، حزيران ١٩٠٢ ص ١٧٥ الى ١٨٢ - بتوقيع «مؤرخ» كما جاء في المجلد الاول من الاعمال الكاملة لمحمد عبده (ص ٧٢١) .

٥٣ - في ٦ مايو (ايار) ١٨٨٢ وفي المجلد الاول من «الاعمال الكاملة» (ص ٤٠١) .

هدفه هو الهجوم على محمد علي وذريته ، مهما اضطر لاستخدام مقاييس متناقضة .

ان الاختلاف الكيفي بين المرحلة الاولى من « النهضة » التي يمثلها سياسيا عصر محمد علي (وليس مجرد حكم محمد علي) وفكريا رفاعة رافع الطهطاوي ، والمرحلة الثانية الممتدة سياسيا من عصر اسماعيل الى الثورة العربية ؛ ينمكس مباشرة على « دور » الشيخ الامام محمد عبده . . فبينما كانت المرحلة الاولى مرحلة تأسيس « دولة » حديثة ، كانت المرحلة الثانية تأسيس « مجتمع » حديث . كانت المرحلة الاولى مرحلة النشوء والتكون ، بينما اقبلت المرحلة الجديدة - ورغم كافة مراحل السلب بين سقوط « النهضة » بعد محمد علي وانبثاقها من جديد - وقد تبلورت الى حد كبير ملامح الخريطة الاجتماعية « المصرية » التي كانت باهتة في البدايات الاولى لفجر النهضة ، وكانت اقرب الى الغموض والتعميم . المصريون هم « الفلاحون » ، والماليك والشركس هم « السادة » . باجراءات محمد علي لم « تولد » التضاريس الاجتماعية في خريطة مصر ، ولكنها بدأت رحلة الولادة ، بالجيش الوطني والتجارة الوطنية والصناعات القليلة والحرف والتعليم . ثم يعود محمد علي عن « احتكار » الارض (لا تأميمها) الى نوع من توزيع الملكية . ظهرت الطبقات الاجتماعية « المصرية » ويبدأ على مدى قرن من الصراع المتعدد الاطراف : الأوروبية والعثمانية والداخلية . لذلك كان فكر الطهطاوي « عاما » كالرؤيا والبشارة والنبوءة بميلاد العصر البرجوازي في مصر ، الوطن الحر السيد المستقل العلماني الديموقراطي المتقدم على خطى الحضارة الحديثة . اما عندما اقبل هذا العصر ، على ارض الواقع ، فقد تغير مناخ النهضة تغيرا رادكاليا . لم تعد البشارة او النبوءة ممكنة ، بل اصبح الحوار المباشر لدرجة الانتحام مع الواقع هو الممكن الوحيد . اقبلت المرحلة الثانية من « النهضة » وبدأ التحديث المادي والعقلي والروحي ليس موضع جدل ، بل ولدت على الفور « الاطروحة » التي رافقت المصريين بعدئذ حوالي قرن ، ولا تزال . اطروحة الرفقة الجدلية بين المسالة الوطنية والمسالة الاجتماعية كوجهين لعملة واحدة هي « النهضة » فهي مرحلة جديدة تخطت اسوار الحلم والرؤيا الى اعتاب « الثورة » . اي مشاركة الشعب مباشرة في تغيير « القدر » ، او في توجيهه نحو مسار مختلف . لم يعد المصريون يتفجرون على « الصراع القوي » من اجلهم او ضدهم ، بل شاركوا ، بالثورة العربية ، في صنع الاقدار .

وقد كان الحوار المباشر مع الواقع الجديد ، ابعد ما يكون عن الحاجة السي المفكر الواحد الشمولي الذي كان الطهطاوي نموذجة الرفع ، بل تعددت الجهات ، لا بسبب تعدد الطبقات فحسب ، بل تعدد « الاعباء » الجديدة .

ان المرحلة الثانية في مسيرة « النهضة » كانت اختبارا واقعيا لرؤيا الطهطاوي الرائدة في التطبيق . ولذلك سنلاحظ ان جملة القضايا التي بشرت بها هذه الرؤيا قد اثرت من جديد ، وكذلك الاسس العامة لنهجه في التفكير ، ولب لبابه هـ « الثنائية » . ولكن العصر الاكثر تركيبا لن يحتاج كما قلت الى الفكر « الشامل »

بل الى عديد من المفكرين الذين «يتخصصون» في مجالات متباينة وان تقاربت ، بل وان ضمت اخرا في دائرة الطهطاوي ؛ وهي الدائرة التسي اتسمت وتعمقت بالمعطيات الكثيفة لتغيرات الواقع الحي .

من هنا ، لا تصبح اهمية الامام محمد عبده تقاس بمواقفه السياسية او فكره . الاقتصادي والاجتماعي ، بقدر ما تقاس بمجموع مواقفه من «الاصلاح الديني» ، فتلك هي القضية التي تأهل لها بحكم تكوينه ووعيه وتلمذته وخصومته «للافغاني» ، وبحكم ارتباطه العميق مع «الشارع الاسلامي» في مصر على وجه الخصوص . ان اسلام الشارع المصري - والعربي عامة والشرقي على نحو اكثر تعميما - هو همزة الوصل الرئيسية بين تفكير محمد عبده و«دوره» الريادي في «النهضة الثانية» . بل ان افكاره الاقتصادية السريعة والاجتماعية ايضا، هي في خاتمة المطاف «أفكار اسلامية» اساسا تتصل بقضية القضايا المثارة : كيف السبيل الى ربط الاسلام بالحضارة الحديثة ؟ هكذا كان السؤال البكر عند الطهطاوي ، وقد اصبح عند محمد عبده : كيف يمكن ربط المسلم بالحضارة الحديثة ؟

وليس من قبيل الصدفة اننا سنلاحظ على محمد عبده وقاسم امين وعبد الله النديم - ابرز رواد المرحلة الجديدة - ان «التأليف» وليس الترجمة هو انتاجهم الرئيسي ، وان هذا التأليف هو حوار مباشر مع أحداث الحياة من حولهم وليس «بوتوبيا»... لقد استمرت الترجمة في عهد اسماعيل ، واستأنفت «مظاهر» المدنية الحديثة نشاطها . ولكن «الثورة» التي لم تجر قط على لسان الطهطاوي، اوضحت هي العلامة الفارقة للعصر الجديد ، بكل تناقضاتها وصراعاتها ومتطلباتها «العملية» لا الفكرية فقط . ولم يعد ابداع الفكر هو «النقل» وحده عن آثار الغرب الحديث ، بل أمست المواجهة بين التراث والعصر تستلزم أسلوبا آخر وزوايا جديدة للمعالجة .. اذ لم يعد «العقل المجرد» هو حلبة الصراع ، بل «المجتمع» في حركته وتحولاته وحياته اليومية .

ان اضرابا لعمال الدخان المصريين الذي حدث طيلة ثلاثة اشهر (بين ديسمبر كانون الاول) ١٨٩٩ و٢١ فبراير (شباط) ١٩٠٠ والذي بلغ فيه عدد المضربين حوالي ثلاثين الفا من العاملين بصناعة السجائر في مصر ، لم يكن ليخطر ببال الطهطاوي أصلا . وكان فرح انطون هو اول من بلور الحدث التاريخي الذي هز البلاد من أقصاها الى أقصاها في انه ليس مجرد صراع بين العامل ورب العمل بل هو صراع مركب بين الاجير الوطني والاجنبي صاحب الاحتكار (٥٤) . وتصادف في ذلك الوقت ان احد موانئ الجزائر قد اضرب عماله اضرابا واسعا كان مشار اهتمام الصحافة الفرنسية . وتلقف فرح انطون تعليقا لاحد الاقتصاديين الفرنسيين يرى بأنه اذا استحكم الخلاف بين العامل ورب العمل وجب الاحتكام الى الدولة

لإنصاف العامل . والطريف في الامر ان الاقتصادي الفرنسي استدل بالشرعية الإسلامية التي ترى - في تقديره - الحل ذاته ، فما كان من فرح انطون - الا ان أورد في «الجامعة» هذا التعليق ، وأضاف «انه اذا كان ذلك القول صحيحا ، وكانت أوروبا تطلب اليوم (ايجاب التحكيم) بين الفريقين ، حلا للمسألة الاجتماعية، فانه يحق للشرعية الإسلامية ان تفتخر بانها تقدمت أوروبا بهذا الحل المعقول ..» (٥٥) وما كان منه الا ان وضع القضية كلها بين يدي الامام محمد عبده بصفتها مفتي الديار المصرية . وبالرغم من المحاذير العديدة التي احاطت بخطاب فرح انطون وفي مقدمتها «الصدقة» التي تربط الامام باللورد كرومر ، وكذلك الجفوة الفكرية القائمة بين انطون ومحمد عبده ، بالإضافة الى الحساسية الخاصة بالقضية ذاتها ، الا ان الامام قد بادر الى الافتاء بما يلي : «... فإذا اعتصب العمال في بلد ، واضربوا عن الاشتغال في عمل تكون ثمرته من ضروريات المعيشة فيه ، وكان ترك العمل يفضي الى شمول الضرورة ، كان للحاكم ان يدخل في الامر ، وينظر بما خوله من رعاية المصالح العامة ، فإذا وجد الحق في جانب العمال وأن ما يكلفون به من قبل أرباب الأموال مما لا يستطيع عادة ، إلزام أرباب الأموال بالرفق ، سواء كان بالزيادة في الاجر او النقص في مدة العمل ، او بهما جميعا» (٥٦) . وهكذا لم تحل صداقة محمد عبده لممثل الاحتلال - كرومر - الذي نادى «بحياد الدولة» في هذه القضية ، ولم تحل خصومة الامام الفكرية مع فرح انطون من ان «يفتي» بضرورة تدخل الدولة .. حيث كان الحياد أشبه بالضوء الاخضر لأرباب العمل الأجانب ان يفترسوا العمال الوطنيين . وهكذا بقيت «الفتاوى» التي أصدرها محمد عبده - طيلة فترة توليه منصب مفتي الديار - فهي اتصال وثيق بالحياة اليومية للمصريين (كفتاويه حول ربح صندوق التوفير والتأمين على الحياة وغيرها) ثم تعميم هذا الاتصال في «احكام» و«قيم» تحل التناقض بين المسلم والحياة العصرية . ولا شك ان «العمل» في ذاته كان «قيمة» محورية في تفكير الامام محمد عبده ، لا بالمعنى الاشتراكي مطلقا ، ولكن بالمعنى البرجوازي الحديث الذي لا يجعل «الحسب والنسب» في مقدمة الفضائل . وفي ذلك يقول بوضوح «ان النسب وحده ليس بالشيء ، يرفع ويخفض ، ولكن المعول عليه وما يصح ان يرجع الكرم اليه ، انما هو ما يكون عليه المرء نفسه ، فان وافق ذلك نسبا عاليا وحسبا تالدا كان أبلغ في الشرف واعرق في الكرم ، وإلا فقل يبخس العامل عمله ، ولن يحرم أولئك الذين فاض عليهم الفضل الإلهي فرفع

٥٥ - المصدر السابق نفسه .

٥٦ - انظر «تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية» للامام محمد عبده ، بالجلد الاول من أعماله الكاملة (ص ٦٧٣) ، وقد وردت هذه «الفتوى» ايضا في العدد الرابع من مجلة «الجامعة» اول سبتمبر (ايلول) ١٩٠٦ حيث عرض فرح انطون في مقال «محمد عبده ورأيه في المسألة الاجتماعية» لقصة هذه الفتوى التي أصدرها الامام عام ١٩٠٤ .

انفسهم عما كان وضعهم آباؤهم ، فجعلهم بذاتهم اصولا للكرم ، وادواحا للمجد ، بما اودع فيهم من الفرائز الفاضلة ، ووقفهم للاعمال الصالحة ، فمنهم يتسدىء الحسب وإليهم في القرون المستقبلية يرجع النسب» (٥٧) . وإذا كان «العمل» هو القيمة الجديدة ، بل هو «النسب» الجديد ، فالامام محمد عبده يرى هذه القيمة «اجتماعية وفردية» معا ، ففي تفسيره لآية في البقرة يقول «ان الانسان انما يكتسب المال من الناس بحذقه وعمله معهم ، فهو لم يكن غنيا الا بهم ومنهم ، فاذا عجز بعضهم عن الكسب لآفة في فكره ونفسه او علة في بدنه ، فيجب على الآخرين الاخلاص بيده ، وأن يكونوا عونا له ، حفظا للمجموع الذي ترتبط مصالح بعضه بمصالح البعض الآخر» (٥٨) . وفي مكان آخر يقول انه «لا محيص له (اي الانسان) عن ان يعمل لنفسه ولغيره ، فانه لا يستقل بما يكفي لحفظ بقائه ، ولا بد له من الاستعانة بغيره ، ولن يعينه الغير حتى يرى من عمله ما يعود عليه بمنفعة ما ..» (٥٩) . وهو يكاد يضع يديه على دورة رأس المال الجهنمية حين يقول ايضا عن الذين يخزنون في «الصناديق والبيوت المالية المعروفة بالبنوك ، ويبخس العاملون في قيم اعمالهم ، لان الربح يكون معظمه من المال نفسه ، وبذلك يهلك الفقراء» (٦٠) . ويتابع الامام فكرته على نحو أشمل حين يقول «ان أغنى البلاد وأسعدها هي البلاد التي توزعت ثروتها على غالب أهلها ، ويزداد الضرر اذا وقعت الاملاك والمبيعات في ايدي الغرباء والاجانب» (٦١) . وفي رأيه ان هؤلاء المواطنين الذين يشرون من دماء الفقراء «لا يستحقون ان يكونوا مسلمين» فالواحد منهم «كافة حقيقة وان سمي نفسه مؤمنا» (٦٢) .

ان هذه الافكار كلها التي يرد بعضها في فتاويه ، والبعض الآخر في مقالاته ، والبعض الثالث في رسائله وردوده على الذين يكتبون له ، لا تجعل منه مفكرا اقتصاديا او اجتماعيا او سياسيا ، ولكنها تدفعه الى صدارة التجديد في الاسلام ، بتجديد حياة المسلم ، او ما تواضعنا على تسميته بالاصلاح الديني . غير انه

-
- ٥٧ - راجع «سيرتي» للامام محمد عبده في المجلد الثاني من «اماله الكاملة» (ص ٣٢٦) -
الناشر نفسه - بيروت ١٩٧٢ .
- ٥٨ - تفسير «آية البقرة (٤٣)» بالمجلد الرابع من «اماله الكاملة» - الناشر نفسه (تأريخ النشر ؟) - ص ٥٧ وما بعدها .
- ٥٩ - راجع ما كتبه محمد عبده تحت عنوان «تعليم اولاد الفقراء» بالمجلد الثالث من اماله الكاملة - الناشر نفسه - بيروت سبتمبر (أيلول) ١٩٧٢ - (ص ١٦٠ - ١٦٩) .
- ٦٠ - المجلد الثاني من «اماله الكاملة» تحت عنوان «حب الفقر او صفوة الفلاح» - (ص ١٠ - ٢٢) .
- ٦١ - المصدر السابق (ص ١٦) .
- ٦٢ - تفسير آية البقرة (٢٨٢) - المجلد الرابع من الامال الكاملة .

ليس اصلاحاً «تقريباً» بل متصلاً أوثق الاتصال بحياة المسلمين في غناهم وفقروهم ، في علمهم وافتاجهم ، في تربيتهم وتعليمهم ، في زواجهم وطلاقهم . لذلك كتبت «الثانية» المروثة عن «فكر» الطهطاوي ، موضع الاختبار الواقعي في التطبيق على الحياة من جانب «فكر وممارسة» محمد عبده ، بحيث اضاف «الواقع» الى الفكر النظري الشيء الكثير . فالوقف من الإرث والعمل كفتاح اجتماعي والمرأة ، اكثر دلالة على «اضافة التطبيق» من مجرد اصلاح التنظيم واصلاح الأزهر ، رغم اهميتها البالغة بل والاستثنائية .

وإذا كان الامام محمد عبده ينظر مثلاً الى فكرة «العاقلة» النظرة الشائعة في المجتمع الرضي الاقطامي ، إلا أن جوهر رؤياه للمرأة المسلمة ، يحورها من رقة الجهل بالانحياز الى جانب تعليمها ، ويحررها من سيادة الرجل في موضوع الطلاق بالاحتكام الى القضاء الشرعي ، ويحررها من سجن الرقيق الذي يستتر بتعدد الزوجات دون تحقيق العدل المطلق بينهما . وسواء شارك الامام محمد عبده في «تأليف» كتاب قاسم امين «تحرير المرأة» أو لم يشارك - ومناقش هذه القضية على أية حال - فان موقفه من الكتاب، بعدم الافتاء ضده، وينصحه هو شخصياً التي وردت في تفسيره القرآني وأعماله التربوية ، ما يقطع بأنه اتخذ موقفاً «اسلامياً» لا يتعارض مع هوية الحياة الاجتماعية الواقعة على مصر منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . وهو في جبهة هذه المواقف «برواجه» مشكلات حالة وراثة ، لا نظريات او احتمالات .. فهو يستنكر كيف أن «النساء قد ضرب بينهن وبين العلم بما يجب عليهن في دينهن أو دنياهن يستلوا يدري متى يرفع ، ولا يخطر بالبال أن يعطن عقيدة أو يؤدين فريضة سوى الصوم ..» الامر الذي حشا «أذهابهن بالخرافات» (١٦) .

اما في «الطلاق» فاقترح عدة مواد قانونية تجعله شبه مستحيل إلا في الحالات القصوى التي ينفع فيها الانفصال الزوجان كلاهما (١٧) ، وأما تعدد الزوجات فقد شرح «تاريخية» هذا النظام «البغيض» وموقف الاسلام منه هو اشتراط «الضرورة القصوى» كالعقم أو المرض المستعصي أو الافتراق الطويل أو الضرر المستمر ، ثم «العدل المطلق» في المعاملة . أي ان تعدد الزوجات هو الآخر شبه مستحيل (١٨) .

وبالنسبة لكتاب «تحرير المرأة» الذي أصدره قاسم امين عام ١٨٩٩ ، فقد حاول محمد عمارة ، مخلصاً ، ان ينسب فصلاً اربعة من فصوله هي «الحجاب الشرعي» و«الزواج» و«تعدد الزوجات» و«الطلاق» الى «فكر وصياغة» محمد

٦٢ - الرد على حقوقي - المجلد الثالث من الإسماعيلية (ص ٢٠١ - ٢٢٢) .

٦٤ - الطلاق - المجلد الثاني من الإسماعيلية - (ص ١١٦ - ١٢٢) .

٦٥ - راجع «حكم الشرية في تعدد الزوجات» - المجلد الثاني من الإسماعيلية (ص ٧٨ -

٨٢) و«فتوى في تعدد الزوجات» (ص ٩٠ - ٩٥) في المصدر ذاته .

عبده ، باستدلالات قوية من خارج وداخل النصوص (٦٦) ولكنها - مجتمعة - لا ترتفع عن مستوى «القرينة» الى مستوى «الدليل» . والحقيقة ان هذه «المركبة» تكاد تكون فقهية لا تأثر لها في تشخيص التكامل في فكر محمد عبده ، ولا تضير من ناحية أخرى قاسم امين . ولكن المحقق عمارة يعتمد كثيرا على «التشابه» بين افكار محمد عبده وافكار قاسم امين ، بينما الرد يرى في التدقيق ان هذا كان طبيعيا ، سواء بالرجوع الى «اصول» محمد عبده الواقعة علنا باسمه ، او الى «مواصلة» قاسم امين لافكاره في كتابه التالي مباشرة «المراة الجديدة» . كذلك يعتمد عمارة على موقف محمد عبده من الكتاب ، فيظن خطأ ان «دفاع» محمد رشيد رضا في «المنار» عن الكتاب كان موحى به من استاذه محمد عبده . فالحقيقة ان العكس هو الصحيح ، فقد كتب الشيخ رضا عن الكتاب بصفته «مؤلّفا» لقاسم امين ، ولم يوح من قريب او بعيد ان هناك من شارك في تأليف . بل اننا لا نرى فيما كتبه رشيد رضا مجرد «دفاع» عن الكتاب ، بل هو «تقد» موضوعي ينتصف لبعض جوانبه ، ويؤمّ البعض الآخر . انه يبدأ مقاله «واما كتاب (تحرير المرأة) فانهي وددت لو ينشر في «المنار» الا قليلا» (٦٧) . ثم يتناول قضية الحجاب كما عرضها المؤلف ، فيرى ان قاسم امين «توسع في بيان مضار هذا الحجاب» وان كلامه «يجري المتفرجين على تعجل ما يشتهون من مشايعة الافرنج في عاداتهم» و«الحق انه ما كل ما يعلم يقال» و«ثم منتقد آخر هو ما في الكتاب من المنازع الاجتهادية ، وقد توسع فيها المؤلف في الكلام على الطلاق ، وكان ينتظر ان ينتقد هذا العلماء ، ولكن علماءنا امسوا في الغالب لا ينكرون منكرا ولا يعرفون معروفًا» (٦٨) . الى هذا الحد وصل النقد بالشيخ رضا لكتاب «تحرير المرأة» انه وصف بعض الاجتهادات بالنكر . وهي «الاجتهادات» التي ينسبها عمارة الى الامام محمد عبده ، فكيف يكون ذلك ؟ والطريف ان الشيخ رضا يذكر بهذا النقد من جديد في مقاله الآخر «كلمة في الحجاب» (٦٩) . وليس معنى ذلك مطلقا ان محمد عبده او محمد رشيد رضا ، كانا ضد افكار قاسم امين ، بل العكس كانا معها تماما . . ولكن الموافقة لا تعني المشاركة ، وحتى المشاركة في التفكير لا تعني المطابقة في التأليف . وفي عدد ٦ فبراير (شباط) ١٩٠١ من «المنار» هناك تبرير لصمت محمد عبده عن «الافتاء» بشأن كتاب «تحرير المرأة» ، وكان طلب الفتوى قد وزع منشورا علنيا ، بقصد

٦٦ - راجع هذه القضية مفصلا في المجلد الاول من الاعمال الكاملة للامام محمد عبده

(ص ٢٢٥ - ٢٦٢) .

٦٧ - المنار ، عدد ١٨-٢-١٨٩٩ (ص ٢٨٢) .

٦٨ - المصدر السابق (ص ٢٨٥) .

٦٩ - المنار ، عدد ٢٦-٨-١٨٩٩ [عدد ٢٤ - السنة الثانية] ص ٣٧٠ .

إخراج الامام ، فكتبت « المنار » في عددها المذكور تقول : ان الجواب يستلزم قراءة الكتاب « في حين ان المفتي مثقل بالأعمال » ، و« ان الفتوى لا يفهمها الناس الا اذا قرأوا الكتاب ، وهو ما يؤدي الى نشر ضرره اذا كان ضاراً » . ويستفاد من ذلك ان الامام محمد عبده قد اعتذر بالصمت عن « المواجهة » ، ولكن ذلك ايضا ، وبحد ذاته ، لا يفيد ان المفتي كان ضد الكتاب ولا العكس انه شارك في تأليفه .

كل ما في الامر ان هذه القضايا كلها جزء لا ينفصل عن « الإصلاح الديني » الذي تفرغ له الامام محمد عبده ، خاصة في أخريات عمره ، تفرغاً كاملاً ، اتاح له ان يباشر « التجديد » الرائد من هذا الموقع مباشرة فاعلة في حياة المواطنين اليومية . وتلك طبيعة « المرحلة الثانية » في مسيرة النهضة .

ولسنا نستطيع التصدي لأفكار محمد عبده المحورية حول الإصلاح الديني ، ما لم نتصدّ لواقفه من السلطة السياسية في الاسلام أي « الخلافة » .. وهي القضية التي لم تواجه الطهطاوي مواجهة حادة ، بسبب الظروف التي حكمت عهد محمد علي وعلاقته بالاستانة . ولكنها القضية التي واجهت « الأفغاني » ، فاتخذ من الباب العالي مواقف متناقضة تناقض مواقفه من الاستعمار الغربي بعواصمه المختلفة ، غير انه لم يتناقض مع نفسه ازاء الولاء « لمبدأ الخلافة » و« سلطتها العثمانية » . بينما رأى عبد الرحمن الكواكبي ضرورة نقلها الى العرب ، فهو لم يعارضها من حيث المبدأ ، ولكنه عارض الهوية العثمانية وأراد استبدالها بالسلطة العربية .

محمد عبده له موقفان متناقضان . ومصدر التناقض هو انتماؤه للحزب الوطني من ناحية ، وضعفه الشخصي في العمل السياسي من ناحية أخرى . انه ، على الصعيد النظري البحت ، يرى « انه ليس في الاسلام سلطة دينية ، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة الى الخير والتنفير من الشر » (٧٠) . أي انه لا ينفي السلطة السياسية وحدها عن الاسلام ، بل السلطة الدينية ايضا . وفي هذا الصدد يقول في وضوح تام « .. وليس يجب على مسلم ان يأخذ عقيدته او يتلقى أصول ما يعمل به من أحد الا عن كتاب الله وسنة رسوله . لكل مسلم ان يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله ، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف .. فليس في الاسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه » (٧١) . وهو يغمز بذلك الوضع الذي كان قائماً في « أوروبا المسيحية » ذات يوم طويل في العصور الوسطى ، حتى انه يستكمل هذه الفكرة صراحة في موضع آخر حيث يؤكد « .. لم يعرف المسلمون في عصر من الأعصر تلك السلطة

٧٠ - المجلد الثالث من « الأعمال الكاملة » - النص وارد في فصل « السلطان في الاسلام » من

الرد على فرح انطون من ٢٨٨ .

٧١ - من « الاصل الخامس للاسلام » بعنوان « قلب السلطة الدينية » من الرد على فرح انطون

في « الانضباط في النصرانية والاسلام » بالمجلد الثالث من « الأعمال الكاملة » ص ٢٨٦ .

الدينية التي كانت البابا عند الأمم المسيحية ، عندما كان يعزل الملوك ، ويحرم
الأمراء ، ويقرر الضرائب على الممالك ، ويضع لها القوانين الإلهية» (٧٧) .

وهو يسمي الأشياء بأسمائها ، فيرفض ما يسمى عند الأوروبيين بالثيوقراطية
«أي سلطان إلهي» ، فإن ذلك عندهم هو الذي يتفرد بتلقي الشريعة عن الله وله حق
الآمرة بالتشريع ، وله في رقاب الناس حق الطاعة» (٧٨) أما الإسلام فقد «هدم
بناء تلك السلطة ، ومحا أثرها» ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا
رسم . لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة
على إيمانه ، على أن الرسول عليه السلام كان مخلصا ومذكرا لا مهيمنا ولا
مسيطرا» (٧٩) . ويستشهد الإمام محمد عبده بالآية القرآنية (الفاتية) :
«فذكر إنما أنت مذكر» ، لست عليهم بمسيطر» ويعقب «ولم يجعل لأحد من
أهله أن يحل ولا أن يربط لا في الأرض ولا في السماء» . بل الإيمان يعتق المؤمن
من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله ؛ سوى الله وحده ، يرفع عنه كل رق إلا
المؤدية لله وحده ، وليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام على آخر مهما انحطت
منزلته إلا حق النصيحة والإرشاد» (٨٠) .

بل هو ينبغي ، لا عن الأشخاص فحسب ، وإنما عن مؤسسات السلطة أي
طابع ديني ، كدار القضاء أو القضاء ، أو علماء الدين ، أو شيخ الإسلام ، فيقال
ويجب «يقولون : أن لم يكن الخليفة ذلك السلطان الديني أفلا يكون القاضي أو
المفتي أو شيخ الإسلام ؟ وأقول : أن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على
العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قورها
الشرع الإسلامي ، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد

٧٦ - من الرد على حاتون في «الإسلام والمسلمون والاستعمار» بالجلد الثالث من «الاصال
الكلية» ص ٢٢٢ .

٧٧ - من «السلطان في الإسلام» - الأصل الخامس للإسلام - قلب السلطة الدينية - الرد
على لرح انطون في «الاضطهاد في النصارية والإسلام» بالجلد الثالث من «الاصال الكلية»
ص ٢٨٨ .

٧٨ - من «الاصل الخامس للإسلام» المذكور سابقا في الجلد الثالث من «الاصال الكلية»
ص ٢٨٥ .

٧٩ - المصدر السابق (ص ٢٨٥ و ٢٨٦) . وطينا أن نلاحظ هنا أن عبارة «ولم يجعل لأحد من
أهله أن يحل ولا أن يربط» هي إشارة اعتراضية على آية التوبيخ التي يوجه فيها الخطاب لتلاميذ
المسيح «... وما تطونه على الأرض يكون سطولا في السماء وما تربطونه على الأرض يكون مربوطا في
السماء» . كما ينبغي أن نلاحظ عبارة «تهدم بناء تلك السلطة» وفيها انحطت منزلته» فالتمسود
في الحالين هو المنزلة الاجتماعية للفرد في مجتمع المسلمين .

أو عبادته لربه ، أو يتزعمه في طريق نظره (٧٥) .

وبالرغم من الميل العنصرية الشائعة للحزب الوطني ، فقد جاء في المسادة الخامسة من «البرنامج» الذي صاغه محمد عبده لهذا الحزب ما يلي «الحزب الوطني حزب سياسي ، لا ديني ، قلته مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب ، وجميع التصاري واليهود ، وكل من يحث أرض مصر ، وتكلم لفتحها منظم اليه ، لانه لا ينظر لاختلاف العقائد ، ويطم ان الجميع اخوان ، وان حقوقهم فسي السياسة والشرائع متساوية ، وهذا ملزم به عند اخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب» (٧٦) وهذه الإشارة الأخيرة تتجاوز برنامج الحزب السى «الراي الشخصي» الذي يشاء محمد عبده وبعض زملائه من مشايخ الأزهر .

جملة «الآراء» هذه التي وردت في مناسبتين فكريتين حاسمتين (هما الرد على فرج أنطون عام ١٩٠٢ ، والرد على هاتنو عام ١٩٠٠) تبلور موقفا علميا ضد الشيوعية ، وموقفا ديموقراطيا ضد الاوتوقراطية . وهو موقف نظري صرف يرد به الامام على كاتبين مسيحيين احدهما لبناني والاخر فرنسي . وفي تقديرى ان هذه «الآراء» تكشف «حقيقة» تفكير محمد عبده في قضية «السلطة والاسلام» . إما حين كانت تؤدي «وجهة النظر» هذه ، اختبرا عمليا ، او تواجه امتحانا فسي التطبيق ، فان الامر كان يختلف .

يقول بلنت في كتابه «التاريخ السري لاحتلال افكترا مصر» ان الشيخ محمد عبده كان «فيما يختص بالخلافة يشاطر كل المسلمين المستعربين رايهم في وجوب اصلاحها وتجديدها على قواعد روحية . وقد شرح لي كيف يؤدي حسن استغلال سلطتها على وجه شرعي الى مساعدة حركة الترقى الادبي» ، وان الخلفاء او السلاطين او الامراء «يستطيعون القيام بالشطر الاكبر من العمل لخير الجميع . اما اذا لم يمكن حلهم على القيام بواجبهم فلا مناص من البحث عن امير آخر للمؤمنين» (٧٨) . ويتضح من النص ، ان محمد عبده لم يكن «ضد» الخلافة ، وانه كان يراها «امرا واقما» وانه كان يرى تجديدها على «قواعد روحية» تشددا «لترقى الادبي» و«خير الجميع» .

غير ان آراء محمد عبده هنا ، سواء تلك التي وردت في رسالته وكتاباتاته للتكيزي بلنت ، او في مقالاته أثناء وجوده في بيروت منيا ، هي آراء ومواقف عندما يقول في احدي رسالته الى بلنت مثلا «.. لويد ان ازيل من العقول هذا اضعف جوانب حياته» . وفي بعض اللحظات النادرة كان يفيق الى حقيقة تفكيره ، عندما يقول في احدي رسالته الى بلنت مثلا «.. لويد ان ازيل من العقول هذا

٧٦ - من «السلطان في الاسلام» السابق ذكره في الجلد الثالث من «الاسمال الكاملة» ص ٢٨٩ .

٧٧ - ورد النص في نسخة م - مطبوعة بالجلد الاول من الاسمال الكاملة للامام محمد عبده -

ص ١٠٧ و ١٠٨ .

٧٨ - المجلة العربية - القاهرة - (ص ١٤٢ و ١٤٤) .

الزعم السائد في ادعاء البعض ان عرابي او الحزب العربي ، او الحزب الوطني آلة في يد الاتراك ؛ فان كل مصري ، سواء اكان من العلماء او الفلاحين او الصناع او التجار او الجنود او الموظفين او السياسيين ، او غير السياسيين يكره الاتراك ويمقت ذكراهم ، ولا يستطيع مصري ان يفكر في نزول الاتراك بلادنا بدون ان يشعر بعاطفة قوية تدفعه الى امتشاق سيفه والهجوم على هذا المعتدي . ان الاتراك ، ظلم ، وقد تركوا في بلادنا من آثار السوء ما لا تزال قلوبنا تضرب منه ضربان الجرح ، فلنسا نزيد رجهم ، ولنسا نريد ان نعود الى معرفتهم الى ان يقول : « . . . ولست انكر ان في مصر اتراكا وشراسة يدافعون عن الباب العالي ، ولكنهم قليلون من جانب اولئك الذين يحبون بلادهم » (٧٩) .

هذا ما «كتبه» محمد عبده لبلنت . والمثير انه يرسم خريطة اجتماعية واضحة لمصر في ذلك الوقت ، تضع النقاط السياسية على الحروف الاقتصادية بدقة نادرة . انها اشبه ما تكون «بالجبهة الوطنية» التي تضم ، بقيادة الطبقة المتوسطة الناشئة مختلف شرائح المجتمع «الوطني» المصري : الفلاحون والصناع والتجار (اي المنتجون) ، ثم الجنود والموظفون (اي جهاز الدولة) يسبقهم جميعا «العلماء» ، ويلحق بهم «السياسيون» . اما الجبهة الاخرى «العثمانية» فتضم «الاتراك والشراسة» اي الاجانب . في هذا السياق نفهم «الموقف الفكري» للامام محمد عبده من قضية الخلافة .

اما حين يصبح في بيروت تحت الهيمنة المباشرة للسلطنة العثمانية ، فانه يتخذ موقفا مغايرا تماما ، يتحدث الى الناس في خطاب عام فيقول «افتتح كلامي بالدعاء لمولانا امير المؤمنين، وخليفة رسول رب العالمين، السلطان عبد الحميد خان، فمقام هذا الخليفة الاعظم فينا هو الحافظ لنظامنا ، والمحامى عن مجدنا ، والاخذ بميزان القسط بيننا ، وهو هادينا الى افضل سبلنا ، فهو ولي النعمة علينا ، ولو افردنا جميع اوقاتنا في الدعاء لعظمته ما اديناه حقه علينا . . . » (٨٠) .

وفي الخطاب نفسه ينادي بتعميم لغتين اولهما «اللغة التركية» ، فانها لغة دولة قامت بشأن الممالك الاسلامية ما يقرب من سبعة قرون . . ثم هي اللغة الرسمية في الممالك العثمانية ، فيها حياتنا السياسية ، وبها نقف على هدى مولانا الخليفة الاعظم ايده الله بنصره . واللغة العربية ، وهي لغة القرآن الشريف» (٨١) . وعن الدولة العثمانية ، في مكان آخر ، يقول «ان من له قلب من اهل الدين

٧٩ - من المجلد الاول من «الاعمال الكاملة» ص ١١٢ .

٨٠ - من مجلة «لغات الفنون» البيروتية - عدد ٩١ سنة ١٨٨٦ وقد اتي هذا الخطاب في «المدرسة السلطانية» التي كان يعلم بها في بيروت . وقد نشر تحت عنوان «مراسلات» بالمجلد الاول من «اعماله الكاملة» ص ٦٤٨ .

٨١ - المصدر السابق ص ٦٥٠ .

الإسلامي يرى ان المحافظة على الدولة العلية العثمانية ثلاثة المقائد بعد الإيمان بالله ورسوله» (٨٢) و«اني على ضعفى - والحمد لله - مسلم العقيدة ، عثمانى المشرب ، وان كنت عربي اللسان ، لا اجد في فرائض الله ، بعد الإيمان بشرعه والعمل على اصوله ، فرضا اعظم من احترام مقام الخلافة ، والاستمسك بعصمته ، والخضوع لجلالته ، وشهد الهمة لنصرته بالفكر والقول والعمل ما استطعت لذلك سبيلا . وعندى ان لم اقم على هذه الطريق فلا اعتداد عند الله بإيماني ، فانما الخلافة حافظ الاسلام ودعامة الإيمان ، فخذلها محاد الله ورسوله ومن حاد الله ورسوله فاولئك هم الظالمون » (٨٢) .

بل هو يذهب الى حد اعلاء شأن «الخلافة» على «الوطن» ، فيرى في «لائحة اصلاح التعليم العثماني» المشار اليها ان «من ظن ان اسم الوطن ، ومصلحة البلاد، وما شاكل ذلك من الانفاذ الطئانة يقوم مقام الدين في انهاض الهمم وسوقها الى الغايات المطلوبة منها ؛ فقد ضل سواء السبيل» (ص ٧٢ من المجلد الثالث) . اكثر من ذلك ، يعقد مقارنة طريفة بين المسلمين واليهود ، دفاعا عن الدولة العثمانية ، فيقول : «لا يوجد مسلم يريد لهذه الدولة سوء ، فانها سياج ، في الجملة ، واذا سقطت نبقي نحن المسلمين كاليهود ، بل أقل من اليهود ، فان اليهود عندهم شيء يخافون عليه ويحفظون به مصالحهم وجامعتهم ، وهوسو المال » (٨٤) .

وبين عامي ١٩٠٢ و ١٩٠٣ يعود محمد عبده فيخمد الدولة العثمانية - على حد تعبير محمد عمارة (٨٥) - «في صميم المبرر الذي تستند اليه في ابقاء سيطرتها على غير الأتراك من الاجناس والقوميات ، مبرر (رابطة الدين والملة) التي تدمي قيامها على رعايتها وحفظها .. فيتحدث عن ان الاسلام دين عربي ، وان العرب هم أحق الناس برعايته والوقوف عند حدوده . ويرد القصور عن بلوغ هذه الغاية الى السلطة الأعجمية التي اجتاحت العالم الاسلامي منذ عهد الخليفة العباسي المعتصم ، الذي استند على (الترك) وغير العرب من العناصر والاجناس حتى [استمعج الاسلام وانقلب أعجميا] ..» . غير انه حين استأذن السلطان عبد الحميد في ٣١ يوليو (تموز) عام ١٩٠١ في السفر الى الاستانة كان قد كتب له استنكارا ينفي فيه ما يشاع عن مناهضته للسلطنة العثمانية ، واسترحاما

٨٢ - من «لائحة اصلاح التعليم العثماني» - المجلد الثالث من «الاعمال الكاملة» ص ٧٢ .

٨٣ - من «لائحة اصلاح القطر السوري» التي كتبها ورفها الى الخوالي التركي في بيروت ، والنص مأخوذ من المجلد الثالث من «الاعمال الكاملة» ص ٩١ .

٨٤ - من «حديث عن الدولة العثمانية» دار بين الامام محمد عبده وتلميذه الشيخ محمد

رشيد رضا عام ١٨٩٧ والنص مدرج في المجلد الاول من «الاعمال الكاملة» ص ٧٢٢ .

٨٥ - المجلد الاول ص ١١٦ ويحيلنا المحقق صاحب المقدمة بالنسبة للنصوص الى المجلد

الثاني «رحلة في مقلية» والمجلد الثالث «الاسلام والنصرانية بين العلم والدنيوية» .

يقول «بمر بخاطري ان ارباب القاسد انفسهم يحولون بيني وبين خدم (اي خدمات) كان يمكنني بتوفيق الله ومدد رسوله ان اقوم بها للذات الشاهانية خاصة دون سواها» (٨٦) .

على اية حال ، فان المواقف السياسية للامام محمد عبده تبرز ولاءه للخلافة ، بينما آراءه الفكرية تظهره عكس ذلك . وهو في «المواقف العملية» لا يؤثر كثيرا في الجمهور الواسع ، ولا في مجرى تطور الفكر المصري نفسه . اما تأثيره الحقيقي فقد حفر مجراه عبر «الآراء الفكرية» التي يتضح منها انتمؤه الاصيل الى فكر النهضة الاولى ، حيث يفصل الطهطاوي بين الدين والدولة ، وكذلك انتمؤه الى «فعل» النهضة الثانية ، حيث خلت مسودة الدستور العراية من اي نص على دين ما للدولة .

الموقف الفكري النظري - لا السياسي العملي - من الخلافة العثمانية ، هو المبدأ الفكري «للاصلاح الديني» عند محمد عبده ، مهما تفرغ هذا الاصلاح الى مواقف جزئية من التربية والتعليم (وبخاصة اصلاح الأزهر والتعليم الاسلامي المالي عموما) ، ومواقف جزئية من حرية المرأة ، والاقتصاد الوطني ، والاحتلال الاجنبي ، وما الى ذلك من تفاصيل لا تقني بآية حل عن الجوهر . وهو «العودة الى ينبوع» اي «الاصول» التي لا تخرج عن كلام الله وستة رسوله ، (القرآن والسيرة النبوية) دون العودة في سبيل ذلك الى الاولين من الفقهاء والمفسرين . ان التفسير «الجديد» للقرآن الذي قلعه الامام محمد عبده يشتمل على مبادئ «المقل» دون «المتقل» ، فيخاطب احد اعضاء جمعية «العروة الوثقى» قائلا : «داوم على قراءة القرآن ، وتفهم اولامه ونواهي ، ومواعظه وعبره ، كما كان يتلى على المؤمنين والكافرين ايام الوحي ، وحاذر النظر الى وجوه التفسير الا لفهم لفظ مفرد غاب عنك مراد العربيته ، او ارتباط مفرد بآخر خفي عليك متصله ، ثم اذهب الى ما يشخصك القرآن اليه ، واحمل بنفسك على ما يحمل عليه ، وضم الى ذلك مطالعة السيرة النبوية ، واقفا عند الصحيح المقول ، حاجزا عينك عن الضعيف المذلول» (٨٧) . فهو يرى العقل «قوة القوى الانسانية وعملها» ، وان الله قد «أطلق للعقل البشري ان يجري في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تعييد» (٨٨) .

وهو يكتب لاحد علماء الهند حول اساليب السابقين متساخلا «ما قيمة مند لا اعرف بنفسه رجاله ، ولا احوالهم ، ولا مكانهم من الثقة والاضبط ؟ وانما هي

٨٦ - الجلد الاول ص ٧٣٦ .

٨٧ - من رسالة الى «ش.ي» ورد هذا الجزء منها في الجلد الاول من «الاسمال الكاملة»

ص ١٨٢ .

٨٨ - المرجع السابق ص ١٨٢ و ١٨٤ .

اسماء تلقفها الشايخ بأوصاف تقلدهم فيها ، ولا سبيل لنا الى البحث فيما يقولون ٨٤ (٨٥) .

ولا يخطئ الشيخ محمد عبده بين الدين والطم ، فيضع البداية الصحيحة لفهم «القرآن» الذي لا يجوز الترادف بينه وبين منجزات العلم والعقل واعتصاف القول بأن ما اكتشف ويكتشف قد ورد فيه «فالقرآن يذكر اجمالا من آثار الله في الاكوان ، تحريكا للعبرة ، وتذكيرا بالنعمة ، وحفزا للفكرة ، لا تقريرا لقوامس الطبيعة ، ولا إلزاما باعتقاد خاص في الطبيعة ...» (٩٠) .

هكذا يمكن ايجاز الدعوة الإصلاحية للإمام محمد عبده في «تنقية الإسلام» من شوائب عصور الانحطاط والعودة الى التراث دون وسائط أو نقل أو تقليد . ثم «إعادة النظر» في كل ما يتصل بالمذاهب الإسلامية في ضوء العلم المعاصر ؛ فلا يجوز أن يقام الدين حاجزا بين الأرواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم بصقائق الكائنات الملأه بقدر الإمكان ؛ بل يجب أن يكون الدين باعثا لها على طلب العرفان ، مطالبا لها باحترام البرهان ، قارضا عليها أن تبذل ما تستطيع من الجهد في معرفة ما بين يديها من العوالم ... ومن قال غير ذلك فقد جهل الدين وجنى عليه جنابة لا يتفكرها له رب العالمين» (٩٥) .

ويمكن القول بعد هذه الاستشهادات الطيبة أن افتتح محمد عبده على الفكر الغربي الحديث - رغم تحفظاته وخلافاته الحادة أحيانا مع هذا الفكر - قد أثمر على الأقل فكرة درء الانحطاط المادي والمعنوي عند المسلمين ، بلقاء «الجوهري» في الإسلام من برائن التخلف ، والتفاعل مع «الحضارة الحديثة» بمنطق هجين ، براغماتي حيناً ووضعي أحيانا . لقد كانت حولاته ومراسلاته وقراءاته ومقالاته، مع رينان أو سبنسر أو تولستوي ، مع ابن سينا والمعتزلة وابن رشد ، بمثابة «الخمرة» التي عجنّت فكره بمنهج «النهضة الثانية» .

وإذا كانت اجتهاداته النظرية - في رسائله وفتاويه ومقالاته وقراراته ومشاركاته - تصب في نهر التجديد الحضاري للمسلم المعاصر ، فلها أيضا كانت بلورا في إصلاح الأزهر والقضاء الشرعي وحتى اللغة العربية ، نعمت بعد ذلك . ويبقى له «المنهج» ذو الرؤية التوفيقية ، أو الثنائية ، في ميدان الإصلاح الديني الذي تفرغ له ، خاصة بعد هجره العمل السياسي . وإن كانت سمة «التفرغ» من علامات المرحلة الثانية في «النهضة» .. حيث تلاحظ على رجال هذه المرحلة الرئيسيين ، قاسم أمين وعبد الله التديم ، أو التاتويين كمحمود سليمي البارودي والوطحي ، التفرغ ذاته .

٨٦ - المرجع السابق ص ١٨٤ .

٩٠ - المرجع السابق ص ١٨٥ .

٩١ - من رسالة التوحيد بالجهد الثالث من «الإسلام الثلاثة» [ص ٢٥٢ - ٢٥٠] .

(٧) كانت المرحلة الثانية من عصر النهضة أشبه ما تكون بالدوامة التي فجرتها الثورة العربية بينوعها الواحد ، هو استقلال مصورتقدمها الحضاري ، ولكن تياراتها تتعدد ولا تشكل في خاتمة مطافها دائرة واحدة ، بل تنتهي الى مصاب مختلفة . ولم يكن هناك «نموذج فكري واحد شامل» كالططاوي مثلا ، بل كانت هناك نماذج تعبر عن تخصصات هي في الحقيقة زوايا للرؤية .. فالامام محمد عبده كان يعنيه تنقية «الاصلاح الديني» من شوائب عصر الانحطاط ، وما قاله في القوانين والحكام وحرية المرأة والعدل الاجتماعي ، لا يخرج باية حال عن زاوية الاصلاح الديني المستنير بما جرى في الغرب لحظة انعناقه من أسر الكهنوت في العصور الوسطى ، الى رحاب النهضة في العصور التالية .. وكان «التركيب» الذي توصل اليه وهو «العودة الى النبيوع» اي الى الاسلام : في جانبه الجغرافي هو «الشرق» ثم «مصر» وفي جانبه الايديولوجي هو القرآن والسنة ، دون رفضه «للحوار» مع الحضارة الحديثة .

اما قاسم امين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) فقد نشر عام ١٨٩٩ كتابه الصغير الشهير «تحرير المرأة» وقد تبنى فيه المفهوم الدارويني للانحطاط ، وطبقه على المجتمع الاسلامي في مصر ، وكاد يستخلص ان الانحطاط قدر محتوم علينا حسب قوانين «الانتقاء الطبيعي» . وهو ايضا لا يرى في الاسلام سببا من اي نوع لما تدهورت اليه الاحوال ، وانما يرى الفساد القادم الى الاسلام مع الدين وفدوا اليه من الخارج فشوهوه وجمدوه .

ويتخذ من قضية المرأة زاوية جديدة لرؤية الانحطاط واحتمالات البحث على السواء . وان تقدم المرأة او تخلفها في نظره هو المقياس الوحيد - كما يقول شارل فوربيه تماما - لتقدم المجتمع او تخلفه .

ان حجابها او سفورها ، جهلها او تعلمها ومشاركتها في الحياة العامة او عزلتها ؛ هو انعكاس حتمي لحجاب المجتمع وسفوره وجهله وتعلمه ومشاركته او عزله . واذا كان الحجاب ماديا عند المرأة فهو معنوي عند الرجل وفي الجهل هما سواء ، وكذلك في الموقف من الحياة العامة .. فحرية المرأة وعبوديتها يعكسان في دقة حرية الرجل وعبوديته ايضا . وبالرغم من ان قاسم امين - الكردي الاصل ، ذا التربية الفرنسية ، والذي عمل قاضيا - قد استشهد في كل آرائه بالآيات القرآنية والاحاديث النبوية الا ان ضجة عاتية اثارها كتابه فور صدوره ، ودفعته عام ١٩٠٠ الى اصدار كتاب آخر هو «المرأة الجديدة» تحول فيه الى الاستشهاد بالفكر الغربي الحديث - وخاصة هربرت سبنسر - مباشرة ودون لف او دوران «فانظر الى البلاد الشرقية ؛ تجد ان المرأة في رق الرجل ، والرجل في رق الحاكم . فهو ظالم في بيته مظلوم اذا خرج منه . ثم انظر الى البلاد الاوروبية تجد ان حكوماتها مؤسسة على الحرية واحترام الحقوق الشخصية ، فارتفع شان النساء فيها الى درجة عالية من الاعتبار ، وحرية الفكر والعمل» .

ولعله من المفيد الاشارة هنا الى «المركة» شبه الاكاديمية التي يثيرها في

العادة الكتاب الأول لقاسم أمين «تحرير المرأة» .. فقد ورد في مذكرات «نارس نمر» صاحب «المقتطف» بشأن الكاتب والكتاب ان مؤلفا فرنسيسا هو الدوق داركور «لم يكن في صف النهضة النسائية التي كانت تمثلها الاميرة نازلي» ألف كتابا رد عليه قاسم أمين بالفرنسية في كتاب «بتناول الرد على مطاعن الكاتب الفرنسي ، ويرفع من شان الحجاب ، ويعده دليلا على كمال المرأة ، وينسدد بالدعائم الى السفور واشتراك المرأة في الاعمال العامة» (٩٢) . وحين ظهر هذا الكتاب استاء منه ، كما يقول نمر «باشا» محمد الموليحي ، ومحمد بيرم ، وسعد زغلول ، لانه يعد تمريضا بالاميرة نازلي ، فاتفقوا على ان يتولى صاحب المقتطف الرد عليه . غير ان قضاة محكمة الاستئناف من زملاء قاسم أمين احتجوا على مقالات فارس نمر ، فتطوع الامام محمد عبده بالتدخل لدى الاميرة لتسريح بتوقف الرد . وفي احد لقاءات صالونها الادبي والسياسي قام الامام محمد عبده بالوساطة ، ولكن تبين ان الاميرة لم تكن قرات الكتاب .. فلما نبهها محمد الموليحي الى محتوياته ، ثارت على الامام وقاسم أمين معا الى ان اعتذر الاخير لها . ويختتم فارس نمر هذه النقطة من المذكرات قائلا «.. واذا به يضع كتابه عن تحرير المرأة .. بعد ان كان اكثر الناس دعوة الى الحجاب» . ويضيف داود بركات صراحة ان قاسم أمين كتب «تحرير المرأة» ليصلح خطاه في حق الاميرة نازلي ، فقد كانت نتيجة غضبها «ان يصلح قاسم أمين خطاه بكتاب ينشر» (٩٢) وذلك حتى لا يفقد الحزب الذي ينتميان اليه نفوذ الاميرة في الصراع ضد القصر والخديو عباس حلمي . وهي ذاتها الفكرة التي دفعت البعض للاعتقاد بان اللورد كرومر ايضا لم يكن بعيدا عن الموضوع برمته ، للعلاقة القوية بين نازلي وقصر الدوبارة ، حيث كان الاحتلال البريطاني يتبنى في ذلك الوقت الحزب الوطني المعتدل .

اذا كانت صحة هذه المعلومات حول «ظهور» كتاب قاسم أمين ، فالارجح ان فكرة الاعتذار للاميرة ليست مبررا كافيا لتأليف «تحرير المرأة» ، خاصة ، وان المسافة الزمنية بين رد قاسم أمين على الكاتب الفرنسي (وهو الذي اثار نازلي) ، وهذا الكتاب تبلغ ست سنوات تقريبا .. فكتاب داركور صدر عام ١٨٩٣ والرد الفرنسي لقاسم أمين صدر في اوائل عام ١٨٩٤ ، بينما «تحرير المرأة» صدر عام ١٨٩٩ .

ومن ناحية اخرى فقاسم أمين لم يفر معتقده الاساسية بين الرد الفرنسي والكتاب العربي ، فهو لم يطالب في كتابه الجديد بالسفور المطلق بل بالحجاب الشرعي ، حيث تكشف المرأة «وجها وكفيها» فقط . وهو لم يطالب بالتعليم الكامل للمرأة ، بل بالحد الأدنى وهو «التعليم الابتدائي» فقط . وهو لم يطالب

٩٢ - مجلة «الحديث» - حلب - يناير (كانون الثاني) ١٩٣٩ ص ٨٨ ، ٩٢ .

٩٣ - جريدة «الاهرام» المصرية - ٤ ايار (مايو) ١٩٢٨ .

بأن تشتغل المرأة بالحياة العملية ، بل أن تعمل في البيت بذلك فقط . ومن ثم
 فالكتاب ليس تراجيماً عما قاله في ردة الفرنسي ، ولا اعتذاراً لأحد . وإنما
 الكتاب يشكل أحد عناصر فكر النهضة في مرحلتها الثانية ، حيث لا تصود
 «المجردات» هي القياس ، بل المجتمع المموس . وهو الفكر الذي لا يتخطى عن
 «الثانية» باعتدال «الاسلام الصحيح» معياراً وحيداً للتحرد ، فالشرعية الإسلامية
 في «تحرير المرأة» هي الميزان ، والاستشهاد بالقرآن هو الأساس . وكل ما يقطه
 قاسم أمين أنه يرد «انطلاق المرأة» الى عصور الانحطاط في الاسلام .

وهنا نلطف الى جانب آخر من جوانب المعركة شبه الأكاديمية حول هذا
 الكتاب . عنيت علاقة الامام محمد عبده به . وفي كتابها المشترك مع الدكتور
 ابراهيم عبده عن «تطور النهضة النسائية في مصر» نقرا للدرية شفيق «انه في
 سنة ١٨٩٧ اجتمع الاستاذ الامام وسعد باشا زغلول ولطفي السيد وقلم امين في
 جنيف ، واخذ الاخير يتلو على الامام بعض فصول من كتابه عن تحرير المرأة ، فكان
 يوافق على ما فيها . وقيل ان بعض فقرات هذا الكتاب تتم عن أسلوب الشيخ
 محمد عبده نفسه» (٩٤) بل ويرى المؤلفان - تحديداً - ان الشيخ محمد عبده قد
 كتب الجوانب الدينية ، وان قاسم امين اكفى بالبحث الاجتماعي . بينما تقرا
 ايضا رأياً مخالفاً لابراهيم رمزي في جريدة «الجريدة» (٢٣ فبراير - شباط
 ١٩٠٨) وهو تاريخ قريب نسبياً لزمان صدور الكتاب ، ينفي فيه تقياً قاطعاً ان
 تكون هناك «يد» للشيخ الامام في تأليف كتاب «تحرير المرأة» . ثم يقل الباحث
 المصري د. محمد عمارة جهداً مضنياً في تقديمه لآعمال محمد عبده الكفيلة ، ليؤيد
 الفكرة القائلة بان الامام شارك فعلاً في تأليف الكتاب .

أيا كان الامر ، فالشيخ رشيد رضا - تلميذ الامام الوفي ومؤرخ سيرته -
 كتب في «النار» مرتين على الأقل دون اية اشارة او احياء بان محمد عبده قد
 اسهم في تأليف الكتاب . بل يبدو ، رغم اعجابه بأراء قاسم امين ، متحفظاً حين
 يقول : «وأما كتاب تحرير المرأة فأنني وددت لو ينشر في المنار ألا غيلة» (المعتمد
 ١٨ السنة ٢ - ١٨٩٦ ص ٢٨٢) ، ونستطيع تصور هذا (القليل) حين نستطرد
 (ص ٢٨٥) قائلاً عن المؤلف انه «توسع في مضار هذا الحجاب .. ومثل هذا
 القول يجري المتفرجين على تمجيد ما يشتهون من مشايعة الافتراء في علاقاتهم»
 ويأخذ عليه «انه ما كل ما ينظم يقال ، وأنه ينبغي لمن يكتب في الإصلاح ان يجعل
 في الكلام عن المسائل التي لا يطلب العمل بها في الحال ، حتى اذا ما جاء وقت
 العمل ، فان الحاجة تتكفل بالبيان» (الصفحة نفسها) «وتم متتد آخر وهو ما في
 الكتاب من المنازع الاجتهادية وقد توسع فيها المؤلف في الكلام على الملاق .
 وكان ينتظر ان ينتقد هذا العلماء ، ولكن علمائنا أسوا في الطالب لا يتكرونها متكرراً

ولا يمترون معروفًا» (الصفحة نفسها) .

ونُصّت عنوان «كلمة في الحجاب» يعود الشيخ رضا في افتتاحية «النبأ» [المعد ٢٤ السنة الثانية - ١٨٩٩] إلى الموضوع ذاته مؤكداً الاختلاف بينه وبين مؤلف «تحرير المرأة» ، وأن ركز على أوجه الاتفاق . ومرة أخرى لا يوجي الكاتب من قريب أو من بعيد أن هناك شريكا لقاسم أمين في «تأليف» الكتاب . ورغم ذلك أقول : إن هذا لا يمنع من أن يكون الإمام محمد عبده شريكا له في الرأي والفكر ، وربما ساعده في الجوانب الدينية الخاصة بالشريعة الإسلامية .. والمعنى المستخلص من هذا الاحتمال القوي هو أن فكر النهضة في هذه المرحلة كان متنجسا مع متطلباتها وموروثها الكبرى .

الاقتضاه على صعيد الفكر المجرد ، أن قاسم أمين تجاوز «تحرير المرأة» بخطوات بعيدة في كتابه الثاني «المرأة الجديدة» الذي أصدره في العام التالي ١٩٠٠ ، وقد كان محمد عبده شريكا هذه المرة في «الدفاع غير المباشر» عن الكتاب ، وذلك يرفضه إصدار فتوى ضده . وكتاب «المرأة الجديدة» لا يشكك أحد في ملكيته الكاملة والخالصة لقاسم أمين . وفيه يتخلى المؤلف عن الاستشهاد بالشريعة الإسلامية ، وتقتصر مصادره على الفكر الغربي أساسا ، والغربي على نحو الخصوص .

وقبل أن نقارن بين الكتابين ودلالة الفوارق بينهما على مسيرة النهضة الثانية ، نتحتم علاقة الإمام محمد عبده بفكر قاسم أمين ، بأن خصوم الإمام طبعوا «سؤالا» باسم المواطن محمد أفندي عبده البابلي ، ووزعوه على الجمهور ، والسؤال موجه إلى «مفتي الديار» على النحو التالي «هل رفع الحجاب عن المرأة وإطلاقها في سبيل حريتها بالطريقة التي يريدها صاحب كتاب «المرأة الجديدة» يسمح به الشرع أم لا ؟» فما كان من الإمام إلا أن اتخذ جانب الصمت ، وترك «الكلام» للمتار التي نشرت في عدد ٦ فبراير (شباط) ١٩٠١ ما يلي :

- ١ - أن الاستفتاء جاء على خلاف المهود ، بأن وزع على الجمهور .
- ٢ - أن الجواب عليه يستلزم قراءة الكتاب ، في حين أن المفتي مشغل بالأعمال .
- ٣ - أن الفتوى لا يفهمها الناس إلا إذا قرأوا الكتاب ، وهو ما يؤدي إلى نشر ضرره ، إذا كان ضارا .

٤ - أن فتوى الإمام ستكون على المذهب الحنفي الذي عينته الحكومة ليفتي على أساسه ، في حين أن بعض المذاهب قد أباحت كشف المرأة لوجهها وبدنها «وجواز معاملة الرجال في غير خلوة» . وهذا كل ما يطلبه الكتاب من أبطال «الحجاب» .

ثم استطردت «المتار» لتقول : «... وكل هذا يدلنا على أن السائل أخطأ في السؤال . وأنه لا يلقي جوابا» . ومن الواضح أن الإمام محمد عبده شخصيا هو صاحب الرد .. فقد اختار موقفا «وسطا» لا يخالف الضمير . ولو أنه أجاب بما يراه حقا للفقد وظيفته ، ولاتخذت القضية مسارًا مختلفا بشأن كتاب قاسم أمين ، هو ذاته المسار الذي اتخذته فيما بعد مع طه حسين ، وعلي عبد الرزاق .

والآن ، ماذا يقول قاسم أمين في «تحرير المرأة» ؟

● يقول : ان «الاصل فيما نشهده ويؤيده الاختبار التاريخي من التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الامة وتوحشها ، وبين ارتقاء المرأة وتقدم الامة ومدنيتهما . فقد علمنا ان في ابتداء تكون الجمعيات الانسانية كانت حالة المرأة لا تختلف عن حالة الرقيق في شيء ، وكانت واقعة عند الرومان واليونان مثلا تحت سلطة ابيا ثم زوجها ، ثم من بعده اكبر اولادها . وكان لرئيس العائلة عليها حق الملكية المطلقة ؛ فيصرف فيها بالبيع والهبة والموت متى شاء ، ويرثها من بعده ورثته بما عليها من الحقوق المخولة لملكها . وكان من المباح عند العرب قبل الاسلام ان يقتل الاباء بناتهم ، وان يستمتع الرجال بالنساء من غير قيد شرعي ولا عدد محدود . ولا تزال هذه السلطة الان سائدة عند قبائل افريقيا واميركا المتوحشة . وبعض الامم الآسيوية يعتقد ان المرأة ليس لها روح خالدة ، وانها لا ينبغي ان تعيش بعد زوجها . ومنهم من يقدمها الى ضيفه اكراما له كما يقدم له احسن متاع يمتلكه . كل هذا يشاهد في الجمعيات (اي المجتمعات) الناشئة التي لم تقم عليها نظمات عمومية ، بل كل ما فيها يقوم بروابط العائلة والقبيلة ، والقوة هي القانون الوحيد الذي تعرفه . وهكذا الحال الان في البلاد التي تدار بحكومة استبدادية ، لانها تحكم كذلك بقانون القوة . اما في البلاد التي ارتقت الى درجة عظيمة من التمدن فلما نرى النساء اخذن يرتفن شيئا فشيئا ؛ من انحطاط السابق ، وصرن يقطعن من المسافات التي كانت تبعدهن عن الرجال» (٩٥) . ويتضح من هذا الاقتباس مبلغ تأثير قاسم أمين بفكرتين اساسيتين في الفكر الغربي حينذاك ، هما نظرية التطور والفكرة الديمقراطية . وهو يضرب المثل دون مواربة بالمرأة الاميركية والفرنسية والانكليزية والالمانية والنمساوية والايطالية والروسية ؛ ويستبعد تماما ان تكون «المسيحية» هي سبب ترقصي النساء الغربيات ، «ولو كانت لدين ما سلطة وتأثير على العوائد لكانت المرأة المسلمة في مقدمة نساء الارض» (٩٦) .

فالاسلام - كما يرى قاسم أمين - قد سبق «كل شريعة سواه في تقرير مساواة المرأة للرجل» (٩٧) . وهو يرجع سبب «الانحطاط» الذي وصلت اليه المرأة المسلمة الى عاملين : تقاليد الامم غير العربية التي دخلت الاسلام ، وكان وضع المرأة فيها مهينا ، وظل كذلك لاند طويل . والعامل الاخر هو الانظمة الاستبدادية التي خيمت على المسلمين (٩٨) . وفي فصل «تربية المرأة» يؤكد

٩٥ - تحرير المرأة ، قاسم أمين ، ص ١٠ ، تاريخ الطبعة والناسخ غير مفيدين .

٩٦ - «تحرير المرأة» (ص ١١) .

٩٧ - المصدر السابق (ص ١٢) .

٩٨ - المصدر السابق (ص ١٢) .

المؤلف ان المرأة مساوية للرجل عضويا ، «فاذا فاق الرجل المرأة في القوة البدنية والعقلية فذلك انما لانه اشتغل بالعمل والفكر اجيالا طويلة كانت المرأة فيها محرومة من استعمال القوتين المذكورتين ، ومقهورة على لزوم حالة من الانحطاط تختلف في الشدة والضعف على حسب الأوقات والأماكن» (٩٩) .

ولذلك فهو يطالب بتعليم المرأة «مبادئ العلوم» التي تسمح لها بقبول «الأراء السليمة وطرح الخرافات والاباطيل التي فتكت الان بقول النساء» (١٠٠) . وهو لا يرى «مانعا» في اشتغال المرأة المصرية بما تشتغل به الغربية من العلوم والآداب والفنون ، سوى «تربيتها» ذلك ان «المرأة محتاجة الى التعليم لتكون انسانا يعقل ويريد» (١٠١) . وهو يضع «المبررات» العملية لتعليم المرأة ، بأنه يفيدها في ادارة بيتها ، ويفيد الاسرة في تربية الابناء ، ويفيد في مواجهة الفقر ، ويفيد في ادارة الشؤون التجارية وغيرها اذا كانت المرأة غنية .

بل ان تعليم المرأة عند قاسم امين يعني ارهاق الخس والشعور والتذوق ، بحيث تستطيع ان تختار زوجها عن دراية واحيانا عن «حب» . ويستدرك ان كاتب بان دعوته الى تعليم المرأة لا تعني مطلقا انه «ممن يطلبون المساواة بين المرأة والرجل في التعليم ، فذلك غير ضروري . وانما اطلب الان - ولا اتردد في الطلب - ان توجد هذه المساواة في التعليم الابتدائي على الأقل» (١٠٢) . وهو القول نفسه تقريبا الذي رده في مقدمة فصل «حجاب النساء» اذ يقول : «ربما يتوهم ناظر انني ارى رفع الحجاب بالمرءة ، لكن الحقيقة غير ذلك ، فاني لا ازال اذاع عن الحجاب ، واعتبره اصلا من اصول الآداب التي يلزم التمسك بها . غير اني اطلب ان يكون منطبقا على ما جاء في الشريعة الاسلامية» (١٠٣) او ما يسميه في مكان آخر بالحجاب الشرعي حيث يسمح بسفور الوجه والكفين . وهو ليس اختراعا اسلاميا - على حد تعبير المؤلف - فقد عرفته الامم الاخرى كالليونان ومختلف أرجاء «العالم المسيحي» .

وفي فصل «المرأة والامة» يقارن بين «حركات النساء الغربيات» وما لها من اثر في رفعة شؤون الامم الاوربية ، وما جاء في الاسلام مما يجعل للمرأة المسلمة من الحقوق في الاعمال المدنية بحيث يمكن لها ان تساهم في رفعة شؤون الامم الاسلامية . ولكن الذي «حدث» هو ان المسلمين لم يطبقوا ما جاء في شريعتهم ، فتخلفوا هم و«المرأة» معهم «انه لا بد لحسن حال الامة من ان

٩٩ - المصدر السابق (ص ١٩) .

١٠٠ - المصدر السابق (ص ٢٠) ٢١ .

١٠١ - المصدر السابق (ص ٢٣) .

١٠٢ - المصدر السابق (ص ٥٣) .

١٠٣ - المصدر السابق (ص ٦٤) .

تحسن حال المرأة (١٠٤) . ولا «تحسين» لحال المرأة بغير «تحسين» أحوال «الزواج» .

وتعمد الزوجات و«الطلاق» : «فمن دواعي الودة ان لا يقدم الزوجان على الارتباط بمقد الزواج الا بعد التأكد من ميل كل منهما للآخر» ، ولكن الذي يحدث هو «ان يتم الزواج قبل ان يرى كل من الزوجين صاحبه» (١٠٥) . ويستشهد المؤلف بالقرآن والأحاديث في إباحة رؤية التخطيين لبعضهما . اما تعدد الزوجات فيرى فيه قاسم أمين «احتقاراً شديداً للمرأة» ، لذلك لا تجد امرأة ترضى ان تشاركها في زوجها امرأة أخرى ، كما أنك لا تجد رجلاً يقبل ان يشاركه غيره في محبة امراته . وهذا النوع من الاختصاص طبيعي للمرأة ، كما انه طبيعي للرجل» (١٠٦) . ويستشهد هنا ايضا بالقرآن والأحاديث لاثبات فكرته .

وفي «الطلاق» يحاول المؤلف ان يبطله «امرا سيرا» تتطلبه الضرورات القصوى والحالات الاستثنائية التي جلت ايضا في الشريعة وبعض المذاهب الاسلامية «لا ان يفهم كما فهمه الفقهاء وصرحوا به في كتبهم ان الطلاق هو اللفظ بحروف ط.ل.ا.ق» (١٠٧) . وفي هذا الصدد يقترح «قلونا» للطلاق من اربع مواد اهمها : ان يقع الطلاق امام القاضي الشرعي ، وان تتم عدة محاولات لإثبات الزوجين عن الانفصال ، وان يتم - اذا لم توفى المحاولات في راب الصدع - امام المحكمة وبرضا الطرفين ودون خسائر لاحدهما ، ويوثق رسمياً . وقد كان قاسم أمين حريصاً في كلامه عن الزواج وتعدد الزوجات والطلاق ان يستشهد بالامثال والتقاليد والشرائع القوية ، جنباً الى جنب مع ما يقوله الشرع الاسلامي ، وما توحى به المبررات العقلية للمسلمين في زمن متغيراتهم واتجاهات حضارتهم .. وان يقارن مرة أخرى بين ما آلت اليه عقلية الغرب من تقدم ، وما وصلت اليه حال المسلمين من تخلف ، احد اسبابه الرئيسية انحطاط شأن المرأة ، ولعله احد النتائج ايضا .

وكما لاحظنا في حالة الامام محمد عبده ؛ نلاحظ الامور نفسها على قاسم أمين مع فروق يحتملها اختلاف التخصص النوعي .. فالمسافة القائمة بين فجر النهضة ورمزه الأكبر رفاعة الطهطاوي ، وبين المرحلة الثانية التي وجدت رمزها الاول في الشيخ محمد عبده ، هي ذاتها المسافة الواقعة بين هذا الفجر الطهطاوي وقاسم أمين . انها المسافة الكائنة بين المثال المجرد والواقع الحي ، بين النبوة والتحقيق ، بين البشارة والتطبيق ، بين الرسالة والحياة .

لقد ناقش الطهطاوي قضية المرأة وأهمية تحريرها وتعليمها ووضعها من جديد ،

١٠٤ - المصدر السابق (ص ١٢٦) .

١٠٥ - المصدر السابق (ص ١٢٢) .

١٠٦ - المصدر السابق (ص ١٧٢) .

١٠٧ - المصدر السابق (ص ١٧٤ ، ١٧٥) .

في عصر محمد علي . واقبل قاسم امين في عصر مختلف ، حيث اصبحت « المرأة » مشكلة واقعية لا تحتاج الى التنبؤ او التبشير ، بل الى « الإصلاح » . واذا كان محمد عبده قد تفرغ للإصلاح الديني ، فقد تفرغ قاسم امين لتحرير المرأة . على صعيد الفكر ، فحاول التوفيق بين « الإسلام الصحيح » والغرب المتقدم ، واضعا في الاعتبار « قلق » الارستقراطية من « التناقض » الممكن بين القيم والسلوك ، وواضعا في الاعتبار كذلك « طموح » البرجوازية الناشئة الى الوعي بالضرورة ، وتحويل السلوك الى قيم . لذلك نلاحظ « تدرج » قاسم امين من رده الفرنسي على الدوق داركور ، الى كتابه العربي عن « تحرير المرأة » ، الى كتابه التالي مباشرة « المرأة الجديدة » الذي صدر عام ١٩٠٠ .

في كتابه الجديد هذا ، يؤكد تقريبا على مقدمات كتابه السابق ، خصوصا ما اثبتته الفسيولوجيا الحديثة من مساواة بين الرجل والمرأة ، وان سجن المرأة في المنزل هو الذي يدمر مواهبها العقلية وبنيتها العضوي على حد سواء . ويضيف : « يجب ان تربي المرأة ان تكون لنفسها اولا .. لا ان تكون متاعا لرجل ربما لا يتفق لها ان تقترب به مدة حياتها . يجب ان تربي المرأة على ان تدخل في المجتمع الانساني ، وهي ذات كاملة لا مادة يشكلها الرجل كيفما يشاء . يجب ان تربي المرأة على ان تجد اسباب سعادتها وشقاؤها في نفسها لا في غيرها » (١٠٨) . والملاحظة الاولى على كتاب قاسم امين الجديد ؛ هو انه لم يعد يقيم دعواه على اساس اتفاقها مع الشرع الاسلامي ، بل على اساس التمدن الغربي « الدواء .. ان تربي اولادنا على ان يتعرفوا شؤون المدنية الغربية ، ويقفوا على اصولها وفروعها وآثارها . اذا اتى ذلك الحين - ونرجو الا يكون ذلك بعيدا - انجلت الحقيقة امام اعيننا ساطعة سطوع الشمس ، وعرفنا قيمة التمدن الغربي . وتيقنا انه من المستحيل ان يتم اصلاحا في احوالنا اذا لم يكن مؤسسا على العلوم العصرية الحديثة » (١٠٩) . ومن ناحية اخرى فهو « يتابع » اصدااء تحرر المرأة الفعلي ، لا كدعوة نظريية يشار حولها السجال بين المفكرين والفقهاء ، فيقول : « اول جبل تظهر فيه حرية المرأة تكثر الشكوى منها ، ويظن الناس ان بلاء عظيما قد حل بهم ، لان المرأة تكون في دور التمرين على الحرية . ومع مرور الزمن تتعود المرأة على استعمال حريتها ، وتشعر بواجباتها شيئا فشيئا ، وترتقي ملكاتها العقلية والادبية » (١١٠) . والواقع ان هذا الحد هو اقصى ما كان يستطيع ان يصل اليه « مصنّح » برجوازي ، في قضية المرأة المسلمة عموما ، والمصرية خصوصا . ومن الواضح ان تبريراته النظرية مبشرة مشتتة تختلف مصادرها الفكرية ولا تتماسك في بناء

١٠٨ - امين ، قاسم « المرأة الجديدة » - مطبعة الشعب - القاهرة ١٩١١ - (ص ٢١)

١٠٩ - المصدر السابق ص ١٠٠ .

١١٠ - المصدر السابق ص ٧٠ - ٧٢ .

ايدولوجي متنسق . ولكن عنده ، المفهوم تماما ، هو انه كان يبحث عن البررات «العملية» لنهضة الامة ، وفقا للاحتياجات العينية المباشرة والعقبات المحسوسة ، لا وفقا لرؤيا مثالية . نعم ، هو مفكر براغماتي وتجريبي بسيط ، ولكنه يجسد بمسؤولية واضحة ، ذروة التعبير عن «النهضة» في مرحلتها الثانية ، متخصصا في «جزئية» مهمة هي المرأة ودورها في المجتمع الجديد . يعجز ايضا عن صعوبة الانتقال من التجريد الطهطاوي الى التطبيق الواقعي ، ويتجاوز محمد عبده على نحو مؤكد حين يعبر في «المرأة الجديدة» من فوق «الاستشهاد» بالنصوص ، ليلحق بركب الحضارة الحديثة في الغرب ، دون اعتداد بالدين . انه في هذا الكتاب يحاول جادا الخروج على الحل الوسطي التقليدي الى حل وسطي محدث . ولكن دون تأصيل منهجي . وهو «الحل» الذي سيشتق طريق النهضة بعدئذ في مرحلتها التالية ، حيث تصبح الحاجات الفعلية للبرجوازية الناشئة هي المصدر الرئيسي للتشريع والملمح الاول للتفكير .

ولا شك ان قاسم امين لم يمنح الفكر العربي الحديث ، رافدا منهجيا مستقيما من المنبع الى المصب ، كما فعل الفكر الغربي . انه يتأثر بفكرة التطور مثلا عند سبنسر ، وبالمكتشفات الفسيولوجية في العلوم ، وبالاختيارات الديمقراطية لانظمة الحكم ، وبمظاهر التمدن الغربي . . وهي مؤثرات ليست متناقضة جذريا لانها ثمرات الفكر البرجوازي الغربي ، ولكنها مؤثرات متباعدة السياق المنهجي عن بعضها بعضا . والحقيقة ان هذا «التشويش» الفكري عند قاسم امين ، هو ثمرة التوحد مع خطوات البرجوازية المحلية وهمومها ومشكلاتها وقضايا «نهضتها» ، فلانها برجوازية متخلفة وناشئة وتنمو في احضان غيرها ، فان جراحها تعددت وتطلبت اكثر من دواء في اكثر من موضع . وهذا ما قام به قاسم امين خير قيام .



(٨) وليست صدفة ان يتكامل مثلث النهضة في هذه المرحلة العامرة بالتقدم والهزيمة ، بعد الله النديم . . لانه في الحقيقة ايضا ، مثلث «المرحلة العربية» في مسيرة النهضة . وليست صدفة كذلك ان قاسم امين هو نفسه «وكيل النيابة» الذي احوالوا اليه (في طنطا) عبد الله النديم مقبوضا عليه بعد طول اختفاء . وليست صدفة اخيرا ان حركة الثورة كانت غربالا واسع الثقب ، سقط منه الكثيرون ، ولم يبق في واجهة المرحلة الثانية من مراحل فكر النهضة سوى عرابي نفسه ، وهيد الله النديم .

لا بد هنا من الإشارة الى مجموعة معطيات :

● أولها ، الوقفتان الرئيسيتان في تاريخ الثورة العربية ، وقفة فبراير (شباط) ١٨٨١ ووقفة ٩ سبتمبر (ابول) من العام نفسه . وبينما كانت الوقفة الاولى مجرد البداية لضغط العسكريين على الخديو ، وهي بداية اسقطت وزير

الحربية آنذاك عثمان رفقي وأحلت مكانه محمود سامي البارودي ، فان الوقفة الثانية كانت نقطة التحول الحاسمة لاعلان الثورة . ويكفي ان نسجل الحوار التاريخي في ذلك اليوم بين الخديو من جهة وأحمد عرابي من جهة أخرى ، لتتعرف على هوية هذه الثورة . ففي الساعة الرابعة من بعد ظهر التاسع من سبتمبر (أيلول) عام ١٨٨١ وقف عرابي على رأس الجيش المصري في ساحة عابدين ، ووقف امامه ثلاثة من الانكليز هم «اوكلن كلفن» المراقب المالي و«كوكسن» قنصل انكلترا والجنرال «غولدسميث» مراقب الدائرة السنية ، وتحت أبصار آلاف من الرجال والنساء والاطفال احتشدوا وراء الضباط والجنود ، تألق هذا المشهد الذي سيتكرر دوما في تاريخ مصر الحديث ، بتنوعات مختلفة ، سأل الخديو قائد الجنود ، عرابي :

« ما اسباب حضورك بالجيش الى هنا ؟

- جئنا يا مولاي نعرض عليك طلبات الجيش والامة وكلها طلبات عادلة .
- وما هي هذه الطلبات ؟
- هي اسقاط الحكومة المستبدية ، وتشكيل مجلس نواب على النسق الاوروبي ، وإبلاغ الجيش الى العدد المعين في الفرمانات السلطانية ، والتصديق على القوانين العسكرية التي أمرتم بوضعها .
- كل هذه الطلبات لا حق لكم فيها ، وأنا ورثت ملك هذه البلاد من آبائسي وأجدادي وما انتم الا عبيد احساناتنا .
- لقد خلقنا الله احرارا ، ولم يخلقنا ترانا وعقارا ، فوالله الذي لا إله الا هو اننا سوف لا نورث ولا نستعبد بعد اليوم» (١١١) .
- ولا يرى الخديو مفرا من الاستجابة والإطاحة بالحكومة ، ولا يكاد شريف باشا يجلس على مقعد رئاسة الوزارة ، حتى يتسلم عريضة من «أعيان البلاد» عليها ١٦٠٠ توقيع ، يطالبون فيها بما يلي : «لما كان لا ينتظم نظام العالم ، ولا يقوم قوام الهيئة الاجتماعية الا بالعدل والحرية حتى يكون الانسان آمنا على نفسه وماله ، حرا في افكاره واعماله ، وهذا لا يتأتى الا بايجاد حكومة شورية عادلة، اتخذت الممالك المتقدمة العادلة مجالس من نباء اهلها ، ينوبون عنها في حفظ حقوقها ..» (١١٢) . وتجري الانتخابات في ديسمبر (كانون الاول) من السنة ذاتها ، وتسقط وزارة شريف ، ويؤلف محمود سامي البارودي الوزارة الجديدة، ويصدر دستور الثورة العربية في ٧ فبراير (شباط) عام ١٨٨٢ ويشرع مجلس شورى القوانين في ممارسة عمله .

١١١ — النص مأخوذ من كتاب «ايام لها تاريخ» لآحمد بهاء الدين — الطبعة الثالثة — دار

الكتاب العربي — القاهرة ١٩٦٧ — (ص ٤١) .

١١٢ — المصدر السابق (ص ٤٢) .

ولم يكن ذلك اول برلمان ، ولا اول دستور في حياة مصر الحديثة ، بل كان البرلمان الثاني والدستور الثاني في فترة قصيرة للغاية . . ففي ظل حكم الخديو اسماعيل تأسس اول مجلس شورى عام ١٨٦٦ ، وصدر اول دستور للبلاد فسي العام ذاته ، وكان المقصود بهما معا هو استكمال «الاناقة الغربية» في ذلك العهد ، فقد نص التشريع على ان الدستور والمجلس كلاهما استشاري . ولكن بعد ١٣ عاما فقط كان النواب يردون على خطاب العرش عام ١٨٧٩ قائلين : «نحن نواب الامة المصرية وكلاؤها ، المدافعون عن حقوقها ، الطالبون لمصلحتها» (١١٢) . ثم يكرسون حق المجلس النيابي في الرقابة على السلطة التنفيذية ، وحقه في اصدار القوانين . وينشط النواب المصريون في تأليف «جمعية وطنية» على غرار الجمعية الوطنية الفرنسية ، والمطالبة باخراج الوزيرين الاجنبيين من الحكومة روهما اللذان فرضتهما اوضاع مصر المديونة لاوروبا في ظل اسماعيل لمراقبة النظام المالي ، والشروع في وضع لائحة وطنية نواة لدستور جديد . وما ان تسلم الخديو اسماعيل هذه اللائحة في ٢ حزيران (يونيو) ١٨٧٩ ، وقبل ان يصدر المرسوم بالدستور الجديد ، حتى خلعت بريطانيا وفرنسا اسماعيل (١٨٣ - ١٨٩٥) عن عرش مصر في ٢٦ يونيو (حزيران) اي بعد ٢٤ يوما من انجاز الدستور . وهكذا كانت المفارقة في مأساة هذا الخديو . . الذي اراد ان تكون مصر «نقطة من اوربا» فانشا الاوربا ، واسس بعض الظواهر الديموقراطية ، وفي الوقت ذاته جلب من الديون ما هدد استقلال البلاد واطاح به في النهاية . غير ان النضال من اجل الديموقراطية ظل راية الشعب المصري ، فلم يكد يمضي عامان حتى كان الدستور ومجلس النواب هما ميثاق الثورة العربية .

● النقطة الثانية هي مجموعة المداخلات الاجنبية في شؤون مصر ، وهو الوضع الذي لم يتغير منذ محمد علي ، وان تغيرت الظروف المحلية والعالمية تغيرات من شأنها تعقيد «السياق» دون مساس بالمقدمات والنتائج . المقدمات هي موقع مصر الاستراتيجي ، والنتائج هي الحيلولة دون تقويتها لدرجة القيام بدور مستقل عن التبعية الاجنبية ، سواء بالاحتلال المباشر او بربطهما ضمن احواف خارج اراضيها ، او بتوريطها اقتصاديا في شبك سياسية . وقد ارادت مصر ، سواء من قمة الحكم او من قاعدة الاعيان ، طيلة القرن التاسع عشر ، ان توازن علاقاتها بين السلطنة العثمانية من ناحية واوروبا من ناحية اخرى ، ولكن «الاقوى» ما كان يعبأ بهذه اللعبة عند اول فرصة تحين . .

فباسم مواجهة التدخل التركي في شؤون مصر بعثت بريطانيا وفرنسا في ٤ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٨٨١ بمذكرة للخديو وبارجتين الى الاسكندرية فسي مظاهرة قوة . واقبلت مذكرة ٧ يناير (كانون الثاني) ١٨٨٢ لتفصح عن اتجاه الدولتين للتأمر على النظام الدستوري في مصر . وفي مايو (ايار) ١٨٨٢ بعث

السير مالبث القنصل البريطاني الى وزير خارجيته يقول ان «الوزارة الجديدة (اي حكومة البارودي) مصممة على تقويض اركان الحماية الانكليزية والفرنسية» . وفي ٢٥ مايو (أيار) ١٨٨٢ طالبت بريطانيا وفرنسا في مذكرة رسمية بإبعاد عرابي باشا مؤقتا عن مصر ، وإبعاد علي فهمي باشا ، وعبد الرحمن حلمي باشا داخلها ، وإقالة الحكومة (١١٤) . والمغزى المباشر لهذه المداخلات الاجنبية ، هو ان اوروبا ذات تأثيرين متناقضين في تاريخ مصر الحديث ، فالفكر الاوروبي - الفرنسي خاصة - هو مصدر رئيسي للتشريع الديمقراطي، ولكن «الدولة» بريطانية كانت او فرنسية فقد وقفت دائما ضد وصول هذا التشريع الى حالة التنفيذ . . لانه يهدد مصالحها الاستراتيجية والاقتصادية والسياسية في مصر والبحر الابيض والشرق الاوسط . لذلك وقفت هذه المداخلات دوما الى جانب الحكم الاوتوقراطي التابع ، وفي مواجهة التطلعات الديمقراطية للشعب المصري .

● النقطة الثالثة هي وحدة الفكر والسلوك في مواقف الثورة العرابية من المسائل المطروحة فعليا . وهي وحدة «مبرمجة» نظريا وممارسة عمليا في آن . قواها الاجتماعية اساسا من «الفلاحين» ، ولكنها تضم جبهة عريضة من العلماء والتجار والموظفين والملاك والعسكريين . وعلى صعيد الوحدة الوطنية ، كان مجلس النواب المنتخب بعد الثورة يضم اربعة من المسيحيين (عدد اعضاء المجلس ٧٥) ، انتخبوا انتخابا حرا . وضمت وزارة الثورة في عهد البارودي وزيرا مسيحيا هو بطرس غالي ، ويقول Blunt بلنت : «كانت العلاقة بين مسلمي مصر ومسيحييها ودية للغاية . وكان الاقباط على العموم في جانب الوزارة» (١١٥) . ويذكر كرومر انه بعد حادث سبتمبر (ايلول) قد «زاد الهمس عن قيام حركة سرية ترمي الى انشاء دولة عربية من مصر وسورية . . فلو فرضنا لهذه الحركة النجاح فما ترى يصبح مصير اجزاء الامبراطورية وولاياتها ، بل مصر آل عثمان انفسهم» (١١٦) .

ويقول محمود سامي البارودي على لسان لويس صابونجي في كتاب بلنت : ان اعلان الجمهورية في مصر كان يتضمن «انضمام سورية اليها ، ثم الحجاز» (١١٧)

١١٤ - تراجع هذه المذكرات جميعها وسياقها في «الثورة العرابية» لصالح عيسى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ٧٢ - (ص ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣) .

١١٥ - من الترجمة العربية لكتابه «التاريخ السري لاحتلال انكلترا لمصر» سلسلة «اخترنا

لك» - دار المعارف - القاهرة ١٩٥٩ ومنوان الاصل الانكليزي :
Secret History of the English Occupation, by W.S. Blunt.

١١٦ - من الترجمة العربية المسماة «الثورة العرابية» - ترجمة عبد العزيز هرايبي - القاهرة ١٩٥٨ (ص ٧٠) . وهو جزء من كتاب اللورد كرومر «Modern Egypt» - قام بترجمة الجزء الاول بالعمران الاصلي «مصر الحديثة» اسكندر مكاريوس عام ١٩٠٩ القاهرة .

١١٧ - المصدر السابق ذكره (ص ٤٥٣) .

دون ان يتناقض هذا الفكر مع شعار الثورة الرئيسي وهو «مصر للمصريين» .
ويصف قاضي هولندي (فان بملن) هذا الشعور بقوله : «يخطئ من يظن ان المصريين المثقفين لا يهتمون الا بمصالحهم الخاصة ومصالح عائلاتهم ، فانهم على العكس يكرهون الحكم التركي والحكم الاوروبي على السواء ويريدون حكومة وطنية بكل معاني الكلمة ، وهم يحبون مصر الحديثة ومصر التاريخية . ويهتمون بمصر الشعب ، ويتألمون لمصائبه التي لا نهاية لها» (١١٨) . ويؤكد اجنبي آخر هذا الكلام بقوله : «ان الولاء السياسي نحو الباب العالي قد تلاشى بسبب احساس المصريين بفداحة الجزية التي تؤدي لتركيا دون مقابل ، واصبح شعارهم (مصر للمصريين) ، ولا يشك في ذلك احد ممن عرفوا حقائق الامور في مصر ، ولو ان الخديو اسماعيل اراد ان يعلن الاستقلال التام للقي التعزيز والتأييد من جميع طبقات الامة» (١١٩) . بل لقد كانت هناك اصداء عميقة لهذا التفكير عند كل من الخديو سعيد والخديو توفيق في بداياتهما (١٢٠) .

● النقطة الرابعة هي اتهام الثورة العربية باستيراد «الفكر» الاجنبي . والمثال على ذلك هو ما نشرته جريدة «الجوائب» التي كان يصدرها بالعربية في الاستانة احمد فارس الشدياق في عدد ١٩ سبتمبر (ايلول) ١٨٨٢ ، اي بعد هزيمة الثورة .

اتهمت الصحيفة عرابي بانه «نجس صفوف عساكره بالاشتراكيين الفرنسيين الذين احرقوا مدينة باريس في سنة ١٨٧١ ؛ وطردوا منها . فان هؤلاء الاشقياء هذ ان ضاقت بهم الارض لم يروا وسيلة لاجراء مآربهم الابليسية الا الحكومة العرابية» . ثم نشرت الصحيفة ذاتها في عدد ٣ اكتوبر (تشرين الاول) ١٨٨٢ نقلا عن صحف الاسكندرية انه قبض على «جون نيينه من اهل سويسرا وغيره مسن الاوروبيين الاشتراكيين الذين فروا من فرنسا واشتغلوا باضلال عرابي فسي الحركات العسكرية والافكار السياسية» (١٢١) .

كما ذكرت صحيفة «الوطن» - وهي جريدة مصرية اصدرها ميخائيل عبد السيد - في عدد ٣٠ اكتوبر (تشرين الاول) ١٨٨٢ نبا القبض على بعض الاوروبيين وترحيلهم . وقالت ان المدافعين عن هؤلاء يقصدون ان يجعلوا مصر مركزا للنهليست (العدميين) ، وان مصر ترى ما فعلته حكومة فرنسا بالكومون بعد ان قهرتهم . وأكدت الصحيفة ان اللذين نفيا هما اثنان من المفسدين الاجانب ، لما

١١٨ - نقلا عن عبد الرحمن الراعي - مصر اسماعيل - الجزء الثاني - ص ١٢٣ .

١١٩ - نقلا عن المصدر السابق - الصفحة نفسها .

١٢٠ - صلاح عيسى - كتابه المذكور - ص ٢٢٩ .

١٢١ - يذكر صلاح عيسى في كتابه المذكور سابقا (ص ٥٠٣ و ٥٠٤) ان جون نيينه كان ميسد

الجالية السويسرية في مصر ، وقد افك كتابا عن الثورة العرابية .

رات الحكومة انهما متلبسين بمبادئ الاشتراكيين .

● النقطة الخامسة تتصل باهم وليقتين في «فكر» الثورة العربية وهمسا برنامج الحزب الوطني ، وبرنامج الحكومة العربية . اما برنامج الحزب فقد نشره بلنت أوائل عام ١٨٨٢ حيث برهن الثوار عن احترامهم للخديو «قيام احكامه وفقا للعدل والقانون» و«عدم عودة الاستبداد والاحكام الظالمة التي اورنت مصر اللل» ولا بد من «اطلاق عنان الحرية للمصريين» ، فالمصريون «يعلمون ان الصمت على حقوقهم لا يفولهم الحرية في بلاد ألف حكامها الاستبداد وكرهوا الحرية» .

ويشير البرنامج الى ان الحقوق الديموقراطية للشعب تتمثل في «حفظ الشرائع والقوانين ، واطلاق الحريات السياسية التي يعتبرونها حياة لامة ، ومنها حرية المطبوعات التي ينبغي ان تطلق بطريقة ملائمة» .

كما ينص برنامج الحزب الوطني على انه حزب سياسي لا ديني ، وان حقوق الجميع «في السياسة والشرائع متساوية» ، وان الحزب نفسه مؤلف «من رجال مختلفي العقيدة والمذهب» ، وان جميع النصارى واليهود «وكل من يحرث ارض مصر ويتكلم لفتها منضم اليه ؛ لانه لا ينظر الى اختلاف المعتقدات» وان «المصريين لا يكرهون الاوروبيين المقيمين في مصر من حيث كونهم اجانب او نصارى ، واذا عاشروهم على انهم مثلهم يخضعون لقوانين البلاد ، ويدفعون الضرائب كانوا من احب الناس اليهم» (١٢٢) .

اما برنامج الحكومة العربية ، فيوجزه بلنت في كتابه على النحو التالي :

- ١ - الفاء السخرة التي يفرضها الباشوات الاتراك على الفلاحين .
- ٢ - القضاء على احتكار الباشوات لمياه النيل وتحكمهم فيها .
- ٣ - حماية الفلاحين من المرابين اليونانيين الذين ينشبون اظافرهم في اجسام الفلاحين مستعينين بالمحاكم المختلطة .
- ٤ - اصلاح النظام القضائي المليء بالفساد .
- ٥ - كفالة حرية الانتخابات للبرلمان الجديد .
- ٦ - الفاء الرق . وهنا يقول عرابي : «ان الذين يملكون العبيد ، والذين يرغبون في استمرار الرق هم الامراء والباشوات الاغنياء وحدهم . وهؤلاء هم الذين تناضل حركة الفلاحين من اجل التخلص من تسلطهم . ان مبادئ الحرية والاصلاح تقضي بأن الناس جميعا متساوون بغض النظر عن الجنس او اللون او العقيدة ، وان استمرار السرقة يتنافى تماما مع هذه المبادئ» (ص ٢١٠) .

● النقطة السادسة ان حرية المرأة كدعوة فكرية ، لم تكن بمعزل عن الصراع الوطني والاجتماعي ، بل جزء لا يتفصل عنهما . . فحين عرض يعقوب صنوع

مسرحة «فندور مصر» على مسرح القصر الخديوي أعجب الخديو اسماعيل بها ، أما حين عرض مسرحيته الثانية «الضرتان» داعيا لان تكون للرجل زوجة واحدة ، فان اسماعيل غضب واستدعى يعقوب صنوع قائلا له : «سيدي موليير مصر ، ان كانت كليتك لا تحتلان ارضاء اكثر من امرأة واحدة فلا تجعل الغير يفعل مثلك» (١٢٣) . وقد كان هذا أسلوب الخديو اسماعيل مع «الفن» ايا كان موضوعه ، فهو نصير للفنون تقليدا للغرب ، ولكن حين يمثل يوسف خياط مسرحية «المظلوم» بتشجيع رسمي ، ثم يشاهد هارب القصر فسرعان ما يطرده من مصر . ولكن المهم ان دعوة صنوع المضادة لتعدد الزوجات ، لم تكن بمنزل عن التحرر العملي للمرأة المصرية التي شاركت في الحرب والمقاومة «وخاصة في الاسكندرية حيث كن يساعدن جنود المدفعية الذين كانوا يردون مدافع الجيش البريطاني» (١٢٤) .

● النقطة السابعة لا تخص مأساة الثورة بل مأساة «النهضة» مع بعض أهم رموزها الفكرية . . فبينما يفهم المرء هزيمة «السياسيين» مع هزيمة الثورة ، بالسقوط او التردد او الانهيار او حتى الخيانة (وقد حدث هذا الامر الطبيعي مع بعض قادة الثورة العربية فور موقعة «التل الكبير» التي دحر فيها عرابي على ايدي الانكليز) . . كما يفهم المرء تكوص بعض الصحفيين - مصريين وسوريين - وانضمامهم الى معسكر الخديو والاحتلال ، فان الامر يختلف مع رواد الفكر والنهضة .

وقد سبق لنا ان عرفنا النهج الاصلاحى للشيخ الامام محمد عبده ، وهو النهج الذي ابعده تماما عن النشاط السياسى المباشر ، وجعله يتوب عن نشاطه السابق في الثورة ، وقارب بينه وبين الخديو مرة والانكليز مرات . ولكن أسوأ ما قام به محمد عبده في هذا الاطار هو استجابته للخديو عباس ؛ لان يؤرخ للثورة العربية على نحو يشوهها جملة وتفصيلا ، مرددا في كتاب استجابته للخديو «هذا مقام الداكر لنعمتك ، العارف بقدر منتك ، العاجز عن الايفاء بحق شكرك . طوقتني احسانا لم اكن انامله اذا امرتني امرا ما كنت اتخيله . امرتني ان اكتب ما سمعت وما علمت وما اعتقدت في الحوادث العربية من عهد نشأتها الى نهايتها» (١٢٥) وهو النص الذي افطه محمد عمارة في توثيقه لاعمال محمد عبده الكاملة . ورغم ان الشيخ الامام لم يكمل تاريخه للثورة العربية ، الا ان عرابي حين عاد من المنفى والتقى به في حضور بلنت وعلي فهمي حتى «اغلف له القول . . ولامه على مصانعة الخديو في بعض ما كتب» (١٢٦) . واصبح الشيخ رشيد رضا

١٢٣ - صلاح عيسى - المصدر السابق - (ص ٢٠٣) .

١٢٤ - المصدر السابق (ص ٢٠٤) .

١٢٥ - محمود الخفيف - احمد عرابي المقترب عليه - القاهرة ١٩٤٧ - (ص ٦٤) .

١٢٦ - المرجع السابق (ص ٥٥٥) .

(١٨٦٥ - ١٩٢٥) - تلميذ الامام - يستنكر اي ذكر لمحمد عبده مقترنا بالثورة العربية (١٢٧) . ولعل القصيدة التي هاجم فيها حركة الجيش في سبتمبر (أيلول) هي ابلغ دليل على ان الموقف الاصلاحى في لحظة الحسم لا يشكل فحسب الجناح اليميني في الثورة ، بل هو يخرج عن اطارها نهائيا . يقول في قصيدته :

قامت عصابات جنيد في مدينتنا
لمزل خير رئيس كنت راجيه
قاموا عليه لامر كان سيدهم
يخفيه في نفسه والله مبديه
كان الرئيس حليف العدل منقبه
وسيد القوم يهوى الجور ياتيه
جروا مدافعهم ، صفوا عساكرهم
نادوا بأجمعهم سئل ما ترجيه
فنال ما نال وانفضت جموعهم
اما النظام فقد دكت مبائيه (١٢٨)

وهي قصيدة تتواضع الى جانب قصائد محمود سامي البارودي في هجاء الثورة ، وهو الذي وصل في البداية الى منصب وزير الحرية ، ثم رئيسا للوزراء في الحكومة الثورية . غير ان هذا «الانكسار» في تاريخ محمد عبده والبارودي ، لا يلغى مطلقا ان الاول كان رائد «الاصلاح الدينى» ، وأن الآخر كان رائد عصر الاحياء في الشعر العربي . غير ان هذه الحقيقة بدورها لا تلغى الحقيقة المقابلة والاكثر تمقيدا ، وهي ان تحول نبوءات الطهطاوي الى مرحلة الصدام مع واقع المخاض العسير لولادة الطبقات الاجتماعية المتميزة طيلة الثلث الاخير من القرن التاسع عشر ، قد ولد انماطا «اجتماعية» متميزة من المثقفين .

ان مواجهة الواقع غير الحلم به او بغيره . هنا يصبح الانتماء الاجتماعى للمثقف ودرجات الثقافة والوهبة وخبرة الحياة عناصر اساسية في تكوين مناهج التفكير ومصيره السياسى ودوره في النهضة . وهو الامر نفسه الذى يقع على صعيد الحكم ، فرغم كافة الصعوبات التى واجهت محمد على وابراهيم باشا ، فقد كان عصرهما بسيطا بالقياس الى ما جرى في النصف الثانى من القرن . لذلك كان ممكنا للطهطاوي ان يحلم ويترجم ويطلع ويعلم اللغات . لم يكن «تأسيس» مصر الحديثة المستقلة ليجتاج لكثير من ذلك . ولم تكن الاجراءات الاجتماعية

١٢٧ - المنار - المجلد الرابع - ١٩٠١ - ص ٥١٢ .

١٢٨ - نقلا من كتاب «الاساس الاجتماعى للثورة العربية» - د. رعت السعيد - دار الكتاب

العربى - القاهرة ١٩٦٧ (ص ١١٢ ، ١١٣) .

كاحتكار الارض ، ومذبحة المالك ، وتمصير الجيش ، والفتوحات العربية ، يتهددها الخطر من هذا «الفكر» . اما حين أقبل عباس الاول ، فسميد ، فقد أصبح علي باشا مبارك هو «النموذج» المفضل عند الطهطاوي لصفاته العملية البراغمية . وحين تشرع البنى الاجتماعية في التغير الكيفي من اسماعيل الى توفيق ، تصبح «الثورة العرابية» هي الطرف الرئيسي في الحوار التاريخي للنهضة ، ولكنه الطرف المتعدد المصادر والانتماءات والنيابيع والمصائر . فاذا كان الامام محمد عبده قد تردد وارعد ، واذا كان محمود سامي البارودي قد انتصر وانكسر ، فان عرابي رغم هزيمته لم ينهزم ، وظل عبد الله النديم رمزا لا ينطفئ نوره ، مشعلا يضيء الطريق امام افكار الطهطاوي لتأخذ مكانها المستمر فسي الزمان . عبد الله النديم هو الذي تبقى من اتون الثورة كالعنقاء التي احترقت ، فتحول رمادها الى نيران جديدة . انه جسر التواصل بين الفجر (المثالي) للنهضة وعصرها (الواقعي) المتخضم بالتناقضات والوجود .

واذا كان من اهم معالم النهضة الثانية انها قد اتسعت باتساع قاعدتها الاجتماعية لاكثر من رجل واحد ، كما كان الحال في عصر الطهطاوي ، فسان عبد الله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦) كان دون غيره من رجالات هذا العهد ، هو طهطاوي العصر الجديد ، من حيث الشمول والراдикаلية والقيم الاساسية للنهضة . مع فارق خطير هو التباين الحاد بين عهد محمد علي واواخر القرن الماضي ، ومن ثم تولد الفارق الآخر والجوهري بين الرجلين ، وهو ان النديم لم يكن مفكرا فحسب بل مناضلا سياسيا في المقام الاول . وبالتالي فاذا كانت عظمة الطهطاوي انه كان للبشر الاول في تاريخ الفكر المصري الحديث بمقومات النهضة ، وان وسيلته الرئيسية في ذلك كانت النقل والتعريب عن الفكر الاوروبي ، فقد كان النديم هو الثوري الذي تجاوز النقل الى الخلق ، بمعاشية حارة لخصوصية الواقع المصري ومعاناة هائلة لاحدى لحظات الحسم الاجتماعي ، وابتكار مدهش لوسائل التغير ، وابداع حقيقي لفكر المرحلة ، وتجلياته التنظيمية والسياسية الفاعلة .

هو مفكر الثورة العرابية ولسانها دون ريب ، ودون التقليل لحظة واحدة من اهمية التخصص الذي كان سمة المرحلة ، تخصص محمد عبده في الاصلاح الديني ، وقاسم امين في تحرير المرأة ويعقوب صنوع في الصحافة والسرحد ، والموليحي في الرواية ، والبارودي في الشعر ، وغيرهم في مختلف المجالات التي لم يعد ممكنا بالنسبة لتعقيد العصر ان تكون مهمة رجل واحد .

وقد اتيح للنديم منذ الميلاد الى الموت ما لم يتح لغيره من رموز النهضة الثانية ، فقد اقبل على الحياة من اسفل السلم الاجتماعي ، اذ كان ابوه خبازا متواضعا في احد الاحياء الشعبية بالاسكندرية . وكان من الطبيعي ان يتلقى تعليمه الباكر في «كتاب» الحي . ولكنه افصح منذ البداية عن ذكاء استثنائي يحتاج الى تربية خاصة في معهد اكبر . وكان ان توجه الى مسجد الشيخ

ابراهيم باشا الذي يقوم بالتعليم فيه بعض المشايخ على نمط الازهر . غير انه لم يرتج لهذا النمط ، وفضل عليه حياة التشرّد مع الزجالين والشعراء الجوالين والمغنين على الربابة و«الادبائية» ، كما كان يوصف ادباء ذلك الوقت . وكانت هذه هي البداية التي سترافقه بعدئذ طيلة العمر ، سواء نسي محتواها الفكري والاجتماعي ، او في غناها الخصب بمعجم الحياة الشعبية من عادات وقيم وتقاليد ونوادر وحكايات وتعبيرات ومفردات .

وفقد الاب الامل في ان يصير ابنه شيخا حين لاحظ عليه بوادر هذا السلوك الشريد . واذا بالابن يتعلم حرفة غريبة هي الكتابة التلغرافية حيث عمل للمرة الاولى في هذه المهنة بمكتب مدينة «بنها» ، ثم نقل فجساة الى مكتب القصر العالي في «غاردن سيتي» بالقاهرة ، حيث تسكن والدته الخديو اسماعيل .

وفي القاهرة عرف طريقه الى مجلس محمود سامي البارودي ، وعبد الله فكري وكان يضم صفوة ادباء العصر . كما عرف طريقه الى «فهوة مناتيا» فسي ميدان «العتبة الخضراء» حيث يجلس جمال الدين (الافغاني) وحوله اديب اسحق (١٨٥٦ - ١٨٨٥) ومحمد عبده وشاب صغير السن اسمه سعد زغلول .

كذلك عرف حياة القصور التي ما كانت تخطر له على خيال ، وهي الوجه النقيض لحياة المردين والصعاليك والفقراء امثاله . ولكن «المشافف» داخله لم يعبأ بما يمكن ان يحل به عندما تشاجر مع رئيس اغوات القصر «خليل آغا» فكان مصيره الطرد من القصر ، والتجوال في دنيا الله الواسعة من جديد .

سدت امامه ابواب الرزق في القاهرة ؛ فهام على وجهه ، يعلم حينئذ انبناء عمدة احدى قرى محافظة «الدقهلية» مقابل الطعام والسكن . ولا يلبث الخلاف ان يدب بينهما ، فيميم شطر «المنصورة» حيث يتلقاه احد الاعيان فيكرمه ويفتح له دكانا لبيع المناديل ، ولكن النديم يحوله السى ندوة لتبادل النكات والنوادر والاشعار ، فيفلس . وكانت بعض البيوت في ذلك العهد اشبه بمنشآت غنائية وثقافية ، وقد سبقت النديم سمعته في رواية الشعر ، وذلاقة اللسان ، وخفة الدم الى احدها ، فاتخذ منه ربهيا (شاهين باشا كنج مفتش الوجه البحري في طنطا حينذاك) اتخذه نديما . . بعد مناظرة زجلية بينه وبين «ادبائية» المدينة ؛ فاز فيها عبد الله بسرعة الخاطر وحضور البديهة . ولكن الملل سرعان ما يستولي على قلب الشريد ، فيعود الى الاسكندرية عام ١٨٧٩ ؛ حيث يراها وقد انقلبت رأسا على عقب . لم تعد المجالس الادبية احتكارا لشعر ابي نواس ، والبحثري ، وابن الرومي ، ومديح الشعراء لاسماعيل ، والاصفاء لفكاهات الشيخ علي الليثي . أصبح الكلام يدور حول ديون مصر ، وتشعب الهمس الى جمعية سرية تدعى «مصر الفتاة» تنقد احوال البلاد في صراحة لاذعة . وكان النديم «اكتشف» نفسه ، او كان ضالا فوجد ، اذ راح يمد صحافة اديب اسحق وسليم نقاش بانتاجه الادبي والسياسي الذي ينسجم مع آهات المدينة وصرخاتها الدفينة . وانضم الى «مصر الفتاة» بعد ان حوّلها بجهد اصدقائه من اعضاءها الى هيئة علينية باسم «الجمعية الخيرية الاسلامية» لتعليم الناشئة فنون الخطابة واساليب

التوعية القومية كالتمثيل . وقد ألف النديم خصيصا لتلاميذ هذه المدرسة مسرحيتين هما «الوطن» و«العرب» ، وقد شاهدهما الغديو توفيق - وكسان حديث العهد بالحكم بعد سقوط اسماعيل - في مسرح «تياترو زيرينيا» (١٢٩) . ولكن معدل سرعة الاحداث فرض على النديم ان يعيد التفكير في وسائل التعبير عما يجيش في صدره ، فلم تعد المدرسة ولا الكتابة في صحافة الغير ، بقادرة على تصيد احلامه واحتواء طاقاته . . فبادر الى اصدار صحيفته الاولى بعنوان دالّ هو «التنكيث والتبكيث» التي صدر عددها الاول في ٦ يونيو (حزيران) سنة ١٨٨١ . وكانت صحيفة رائدة شكلا ومضمونا ، فقد استخدم فيها كل مواهبه ليحرض على طفيان الحكم وخرافات الحكوميين ، بالرمز الشفاف والكتابة الواضحة ، والسخرية اللاذعة ، واللغة المسورة للعين والاذن ، وفي مختلف اشكال التعبير ؛ من المقال الى القصة ، والتمثيلية . ولم ينس عشقه للخطابة ، فراح يدعو الى تغيير «خطبة الجمعة» في المساجد التي هي براهيه وعلى حد تعبير احمد امين «عبارات دينية محفوظة ، ومعان متكررة مألوفة ، لا تحرك قلبا ولا تضيء حياة» (١٣٠) . هكذا دعا لان يقوم بتحضير خطب المساجد اعرف الناس بشؤون الحياة ، وان تشرح هذه الخطب الموقف الحاضر في وضوح ، وان تبين الاخطار المحيطة بالامة في جلاء ، والا يقتصر الامر على القاها في المساجد ، بل تطبع وتشر في انحاء البلاد ليصل صداها الى كل قرية . وقد وضع خطبة نموذجية تضمنت المحافظة على حقوق البلاد ، والنهي عن الظلم ، والدعوة الى الائتلاف لمواجهة الاخطار التي تظهر دلالتها في الافق ، ووحدة المواطنين بغض النظر عن اختلاف الدين ، والتحذير من تمكين الاجنبي من وضع يده على سياسة البلاد ، والاحتراز من اتيان عمل يتخذه وسيلة لتدخله (١٣١) .

كان ذلك في اول حكم توفيق قبيل الثورة العربية . وقرب هذا التاريخ قيل: ان النديم قد تعرف على جماعة «مصر الفتاة» السرية التي يقودها الافغاني ، وانه اقنع بعض اعضائها بتحويلها علنا الى «الجمعية الخيرية الاسلامية» ، ولكن الحقيقة هي ان الجماعة السرية استمرت بدونه ، والادق انه هو الذي استمر بدونها حين رآها مجرد حلقات من المثقفين المغزولين والغرباء عن واقسع الشعب المصري ، فيذكر محمد عبده ان اغلب اعضائها كانوا من الشبان اليهود (١٣٢) . وحوالي ذلك الوقت تعرف النديم على احمد عرابي (١٨٣٩ - ١٩١١) ، والارجح انه انضم في

-
- ١٢٩ - احمد امين - زعماء الإصلاح في العصر الحديث - الطبعة الثالثة - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٧١ - (ص ٢٢١) .
 ١٣٠ - المصدر السابق (ص ٢٣٦) .
 ١٣١ - المصدر السابق ، والصفحة ذاتها .
 ١٣٢ - رشيد رضا - تاريخ الاستلا الامام - الجزء الاول (ص ٧٥) .

وقت لاحق الى الجناح المدني من التنظيم العسكري للثورة العربية ، فعندما حاولت حكومة رياض باشا نفيه تصدى لرئيسها علي فهمي قائد الحرس الخديو قائلا : «ان النديم منا نحن معشر العسكريين وان لم يحمل سلاح العسكرية ، ولئن اخذتموه بفتة من البلاد حافظنا عليه بالارواح والأجناد» (١٢٢) . وقد شكلت صحف النديم منذ ذلك التاريخ معالم الاتجاه الثوري في التنظيم العربي ، سواء وهو بعد خارج الحكم في مرحلة الاعداد ، او وهو على رأس الحكم ، او اثناء الحرب ضد الاحتلال ، او بعد الهزيمة . وقد تغيرت اسماء هذه الصحف بتعدد مراحلها ، فهي «التنكيك والتبكيك» في مرحلة المعارضة ، وهي «الطائف» اثناء الفترة القصيرة من استلام السلطة ، وهي «الاستاذ» بعد النهاية .

ولان النديم جمع بين الفكر والعمل ، لا بد لنا من امعان النظر في خلاصة فكره وحصيلته عمله ، لتحديد بدقة موقعه الاستثنائي في مسيرة النهضة الثانية . فلنسال اذن من مواقفه الايديولوجية من القضايا المطروحة .

● فالقضية الاولى هي «الديموقراطية الاجتماعية» ، فلم يتوقف النديم ، كمحمد عبده مثلا ، عند حدود الديموقراطية السياسية المعبر عنها بالحكم الدستوري والبرلمان ، بل هو يسجل حوارا مباشرا حول المسألة يتضمن اسلوبا اعمق نسي المعالجة :

«التلميذ : من اين ياتي الوبال والافنياء هم اهل الوطن الحائزون على الرتب العالية ، وهم ادرى بمال الوطن وصالح المواطنين ؟

النديم : لا يخفاك ان ابن الفني مولع بالاستبداد والاستعباد ؛ فهو يميل الى استخدام الفقراء بلا مقابل ، وضرب الضعفاء من غير ان يعارض او يحاكم . وهذا بعينه هو الاستبداد المضر بالشعب . ثم ان اياه كان من حكام البلاد فقد ادرك الثروة بنهب الفلاح وظلمه ، فان اغلب الحكام متسلطون على المحكومين تسليط الهواء على النار . . ومن كانت هذه فعال ابيه كان بعيدا عن الحق ، اجنبيا من الانصاف ، لا يميل الى المساواة ، ولا يعترف للفقير بحق معه في الوجود . فوجود مثله نسي مجلس النواب علة لزيادة هلاك الشعب ، فيشرعون من القوانين مما يضمن مصالحهم ليعضفوا بذلك اذهان الفقراء ، ويجسبوا الثروة لانفسهم .

التلميذ: واذا كان من اولاد الاتراك الذين نالوا مناصب الرئاسات في الدولة ؟
النديم : لا تحكم على الرؤساء الاتراك الا بعد معرفة اسباب ثروتهم . . ومن هذا القسم من لم ير الريف ولا يعرفه ، فكيف يكون نائبا . . وقد يكون فيهم كثير من اهل الخبرة والدراية . . لكن جبههم لذاتهم يعطل كثيرا من

١٢٣ - من «تاريخ مصر في هذا العصر» مخطوط لميد الله النديم حققه د. محمد خلف الله ونشره بعنوان «ميد الله النديم ومذكراته السياسية» - القاهرة ١٩٥٦ - (ص ٥٦) .

المنفعة ويجب كثيرا من الضرر . . ووجودهم بالمجلس يجعله لعبنة
يدبرونها كيف شاءوا .

التلميذ: وهل يحتمل الشعب اطلاق حرية الافكار ؟
النديم : نعم يحتملونها ويحفظونها ويسرون بها في طريق يعز على غيرهم الوصول
اليها ، ولكن بعدم تسلط الطبقة على المجلس بل تشكيله من جميع
الطبقات » (١٢٤) .

وهي تقريبا الفكرة ذاتها التي دافع عنها عرابي نفسه امام المحقق ، حين سأل
عن اسباب «التحرك المكشوف» يوم ٩ سبتمبر (ايلول) فقد اجاب بشجاعة :
«ان الاسباب التي دعت الى ذلك هي عدم الاخذ بالعدل والمساواة في المعاملات ،
فالبلاذ لم يكن بها قوانين . . فلذلك اعتمد اعيان البلاذ على ابنائهم رؤساء
العسكرية ، وتآلفت انفسهم لتشكيل مجلس نواب يمثل البلاذ ويحفظ لها حقوقها ،
ويدفع عنها ما ألم بها من المظالم » (١٢٥) . هكذا يبرز «المضمون الاجتماعي
للديموقراطية» عند النديم وعرابي ، على غير النحو البالغ التعميم عند الطهطاوي ،
وعلى غير النحو الاصلاحى عند محمد عبده الذي خطب في حفل اقامه «الحزب
الوطني» بتاريخ ١٣-٢-١٨٨٢ قائلا : «لم يعهد في امة من امم الارض ان الخواص
والاغنياء ورجال الحكومة يطلبون من مساواة انفسهم بسائر الناس وازالة
امتيازاتهم ، واستئثارهم بالجاه والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم فسي
ذلك . . هل تغيرت سنة الله في الخلق» . هكذا تصبح «سلطة الاغنياء» عند
محمد عبده هي مضمون الديموقراطية الطبيعي ، والذي يصل الى حدود الشرع
الإلهي . وهو الامر الذي يختلف جذريا عن تيار عرابي والنديم الذي عبر عنه
شعرا عاميا باللهجة الدارجة المصرية :

اهل البنوكا والأطيان صاروا على الاعيان اعيان
وابن البلد ماشي عريان متعاه ولا حرق الدخان

وبدهي ان «مسألة الرق» تصبح تبعا لذلك ، من اهم المسائل التي عالجها
عرابي من هذا المنظور للديموقراطية ، فيقول : «ليس في مصر من يود ان يكون
له عبيد غير امراء البيت الخديو والباشوات الاتراك الذين تعودوا على استعباد
الفلاحين ، وان الاصلاحات الجديدة سوف توجد المساواة بين الناس مهما اختلفوا
في الجنس واللون والدين ، وليس مع هذا الاصلاح محل للاسترقاق» (١٢٦) . ومن

١٢٤ - التنكيث والتبكيث - عدد ١٨ سبتمبر (ايلول) ١٨٨١ .

١٢٥ - راجع «مصر للمصريين - محاكمة العربيين» - طبعة جريسة «المحروسة» -

الاسكندرية ١٨٨٤ .

١٢٦ - بلنت Blunt - كتابه المذكور - ص ٢٣٦ .

هنا كانت دعوة النديم الى تكوين «جمعية احرار السودانيين» التي قال بصدها :
انه يأمل «ان يزيل بهذا العمل الاثر البغيض للرق في البلاد ، وان نضع انفسنا
في مصاف الدول المتقدمة» (١٣٧) .

ومعنى ذلك ان عبد الله النديم ، على صعيد الفكر ، واحمد عرابي على صعيد
الممارسة ، كانا يجسدان «روح الثورة» بتحويل مجرى النهضة من الفكر المجرد
الى الواقع المحسوس ، اي ادخال الطهطاوي والفكر الفرنسي الى حيز الاختبار
الفعلي ، وبالتالي الى الصدام مع القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية
والثقافية المتخلفة ، والتي تشكل اساسا من : أ - العنصر الاجنبي الدخيل عبر
الاحتكارات الأوروبية والاتراك . ب - العنصر المحلي شبه الاقطاعي ووكلاء
الاجانب . ج - العنصر المتردد من مثقفي الفئات الوسطى الناشئة . وكان برنامج
الديموقراطية العرابية كما صاغه النديم في ضوء ذلك هو : ان الاطار الدستوري
هو شكل مهم ، ولكن محتواه الطبقي واجب التغيير ، لمصلحة البلاد ككل ،
لان تشريعات (الاغنياء) الضيقة الافق تفيدهم وتضر بالتقدم العام ، وكذلك
لمصلحة اوسع جماهير الشعب واساسا فقراء الفلاحين . ولن يحدث التغيير الا
بإعادة تشكيل المجلس النيابي على نحو يضمن المصلحتين ، ومن هنا ضرورة الغاء
شرط الانتخاب فيصبح حقا للجميع لا للمتعلمين وحدهم . وهو يفرق بحسم بين
اغنياء جمعوا ثرواتهم بالسلب والنهب واغنياء كدوا وكافحوا . والحقيقة انها
تفرقة (وان بدت بدائية) بين الاقطاع والراسمالية ، وبين الراسمالية الزراعية
والفئات البرجوازية المتوسطة الناشئة ، وبين رأس المال الكومبرادوري ورأس المال
الوطني . وفي هذه الحدود (التي تكاد تشكل جبهة وطنية ديموقراطية عريضة
يقودها اصحاب المصلحة الحقيقية في الثورة) يرى النديم ان صمام الامن لمجلس
النواب هو «مطلق الحرية في افكاره لا يعارض في المصلحة ولا يلزم بشيء لـم
يقر عليه» .

● القضية الثانية هي «المسألة القومية» ، وفيها يتضح ان معنى «الوطن» قد
تطور من فجر النهضة عند الطهطاوي الى انفجار الثورة العرابية . ونعلم ان كلمة
الثورة بحد ذاتها لم ترد في ادبيات الطهطاوي كنقطة في برنامج النهضة ، بل كان
يصف ما جرى في فرنسا بالفتنة ، وهي لفظة عربية صحيحة ولكنها ذات مدلول
لغوي مختلف ، يطلب فيه الحكم على الوصف . ولكن الثورة العرابية هي التي
اضفت على معنى «الوطن» ابعادا تختلف عن معناه السابق في وثائق النهضة
الاولى . رغم ان ذلك يشكل تناقضا ، فبينما كان محمد علي وابراهيم باشا ، على
صعيد الفعل السياسي والاستراتيجي ، هم رواد تعريب مصر في العصر الحديث
كجزء من يقطتها القومية ، فان الفكر المصري ظل «وطنيا» بالمعنى الاقليمي الضيق

الذي يبحث عن «الجذور» الفائرة في عمق التاريخ ، ولا يبصر الآفاق المفتوحة في سماء المستقبل . وقد شكت هذه النتيجة نفسها تناقضا آخر بين اعتبار الاسلام هو «ينبوع التراث» المفترض العودة اليه ، واعتبار «الغرب» هو العصر المفترض الالتحاق به . ولقد كان التوازي بين الفكر والعمل في عصر محمد علي - وليس التقاطع فضلا عن التفاعل - هو السبب في هذه المجرّدات الطهطاوية المعزولة عن الواقع الاجتماعي الحي . لذلك كانت رؤيا الطهطاوي ، هي رؤيا النهضة فسي خطوطها العامة ، نهضة «الوطن» ككل ، ولكنه «الوطن المصري» من ناحية «الوطن البرجوازي» من ناحية اخرى دون تحديد لانتماء هذا الوطن ، ودون تحديد للشرائح الاجتماعية المؤهلة ، او التي يجب تأهيلها لانهاضه . وهكذا كان انحياز الطهطاوي انحيازاً يوتوبياً اقرب الى النبوءة منه الى الارتباط العضوي بفئة اجتماعية صاحبة مصلحة محددة في السلطة ، ولها بالتالي برنامج محدد للنهضة ، واسلوب محدد للتغيير . ولقد ظل الطهطاوي ، طول الوقت تحت جناح الحاكم اذا كان راضيا كمحمد علي وفي الظل بعيدا عن الاضواء اذا لم يكن راضيا كعباس الاول . وليس هناك ما يدل على موقف نسلي او ايجابي اتخذه الطهطاوي من «منهج» محمد علي في الاصلاح سواء على صعيد السلطة الاوتوقراطية ، او على صعيد ملكية الارض لشخص الحاكم ، او على صعيد توزيع الارض بعدئذ - اقطاعيات ، كان الطهطاوي نفسه نصيب في احداها .

عبد الله النديم هو رسول النهضة في مرحلتها الثانية التي تختلف كيفيا عن مرحلة الطهطاوي ، رغم انه لم يحد قيد أنملة من نبوءة الرائد الاول ، ولكن «تحقيقها» استوجب الدخول في التفاصيل ، واستحدثت ، من ثم ، رؤى جديدة . اهمها رؤية «الوطن المصري» على الارض «العربية» ، رغم المفارقة المؤسسية في ثورة مرابي ، وهو انه لم يكن فاتحا للامصار المجاورة لمحمد علي و ابراهيم باشا ، في النطاق العربي ، او كاسماعيل في النطاق الافريقي . بل كان مرابي «بطلا اجتماعيا للاستقلال الوطني» في الحدود المصرية . ولكنه مع النديم والبارودي كانوا يفتتحون على «عروبة مصر» . يقول النديم في حفصل افتتاح «الجمعية الخيرية الاسلامية» : «هذا الاحتفال سيكون تاريخا لبعث الارواح العربية ، ونشأة الفكرة الشرقية ، وهكذا يكون الميل الذاتي للانسان بالنفع النوعي والمصلحة الوطنية ، فالاعضاء شتى والنفس واحدة ، والعروق عدة والدم واحد، والافكار وان تنوعت فمحورها لسان واحد» (١٢٨) . وقد استوجب الامر ، لإحداث التغيير ، ان تكون «الثورة» هي اداته الواضحة المباشرة . ثورة تفودها الطليعة العسكرية للبرجوازية الوليدة ، ولكن قواها الاساسية هم الفلاحون . ويقوم فيها المثقون بدور الشريك الفاعل في المعارضة والحكم والحرب جميعا . واذا كان

عراقي هو «العسكري الفلاح» ، فقد كان النديم هو النموذج الرائد لفكر الشريعة الثورية للبرجوازية الصغيرة ، وهو البشر الاول بتعاطف هذه الفئة الاجتماعية كما وكيفا ، ومن ثم فقد كان مع احمد عراقي ، الاكثر تجسيدا لقضية الثورة ، من بقية زعماء الحركة العراقية . يعترف عراقي لـ «بلنت Blunt» بأنه لو كان قدّر لحركته ان تخلع اسماعيل لا بارادة اوروبا «لكننا تخلصنا من عائلة محمد علي بأجمعها ، وكنا عندئذ اعلانها جمهورية» (١٣٩) . واكد البارودي هذه الفكسة المحورية في تفكير الثورة حين قال : «كنا نرمي منذ بداية حركتنا الى قلب مصر الى جمهورية مثل سويسرا ، وعندئذ كانت تنضم اليها سورية وليها الحجاز ، ولكننا وجدنا العلماء (يقصد شيوخ الازهر ورجال الدين عموما) لم يستعدوا لهذه الدعوة ، لانهم كانوا متأخرين عن زمنهم» (١٤٠) . وفي المصدر نفسه ان الثوار كانوا ينتظرون الوقت اللائم لاعلان الجمهورية المستقلة «وقد كان هذا اساس عقيدتهم منذ البداية ، ولعنهم تبصروا في العواقب ، فراوا ان يسيروا سيرا وثيدا في هذا الموضوع . وعبد الله النديم يوجه جهوده نحو هذه الغاية ببلد بذورها في اذهان الجيل الجديد» (١٤١) . وما أبعد هذا التفكير عن الحلم الامبراطوري لمحمد علي ، وما أبعد كذلك عن الفكر «المصري» للظباطي ، وما أبعد اخيرا عمن طوباوية المدينة البرجوازية الفاضلة . . فمصر العربية عند النديم وعراقي ، هي مصر المستقلة ، ومصر الاقليمية هي مصر المهزومة . ومصر العربية هي مصر الجمهورية التي خلعت الرداء الملكي ، وهي مصر الديمقراطية التي خلعت الثوب الاوتوقراطي ، وهي مصر العلمانية التي خلعت الشيوقراطية . هي مصر الثورة الوطنية بقيادة «أعيان البلاد» من ابناء الطبقة الوسطى الناشئة وجيش الفلاحين الفقراء . وهي مصر «الوحدة الوطنية» بين الفئات والشرائح صاحبة المصلحة في الثورة ، وبين الطوائف الدينية التي تشكل تنوعا في صفوف الشعب . مصر العربية عند النديم هي ان تكون «مصر للمصريين» شعار الثورة العراقية . وقد كان الانتماء الاجتماعي للنديم (وهو الوحيد من زعماء الثورة الذي لم يحمل لقب بك او باشا) عاملا حاسما في بلورة همومه وأفكاره وسلوكه السياسي ، فبينما تردد مثقفو الطبقة الصاعدة وتخلوا عن ثورتها ، بقي هذا البرجوازي الصغير صامدا الى النهاية . كان على نحو ما بشيرا بالدور الذي ستقوم به طبقته في مستقبل الايام ، خاصة وأنه لم يتزحزح عن موقعه الاجتماعي ، فكرا ومعايشة ، حتى حين اصبح الرجل الثاني في الثورة ، وحين اصبح صوته (الطائف) لسانا رسميا للحكومة .

● القضية الثالثة هي انتقال المثقف من الفكر والفعل وتوحيده مع مسيرة

١٣٩ - بلنت Blunt - كتابه المذكور - ص ٦٢٤ .

١٤٠ - المصدر السابق (ص ٤٥٣) .

١٤١ - المصدر السابق (ص ٤٥٧) .

الثورة ومصرها ، فقد انضم النديم - الشاير والخطيب والصحفي - السى التنظيم العسكري للثوار ، شارك في الحوار والتخطيط والتوجيه والتنفيذ ووضع البرامج . وابتكر الوسائل والاساليب التي تنم من ايمان عميق بالشعب وديموقراطية الجماهير كقاعدة اساسية وحاسمة للثورة ، على الاجنبي والحاكم والطبقات المستفيدة . ابتكر «الخطابة» في كل رقعة من ارض مصر ، في المساجد والمدارس والاسواق ، في المدن والقرى وميادين القتال . كان يؤسس جماعات الخطابة لتدريب الصبية والشباب عليها و«تجنيدهم» في الخطوط الطفلية للثورة . كان ينظم المظاهرات ويبدع شعاراتها ، وقد كان هو الذي نظم النساء فسي الاسكندرية خلال الحرب «حيث كن يساعدن جنود المدفعية الذين كانوا يردون مدافع الجيش البريطاني» (١٤٢) . وهو الذي ابتكر فكرة «التوكل الوطني» الذي سيصبح تقليدا وطنيا بعدئذ في ثورة ١٩١٩ ، وهو المنشور الذي وقعه ٩٠ الفا من الايمان والفلاحين يطلبون فيه البقاء على عرابي ، وعزل الخديو توفيق (١٤٢) . وهو الذي ابتكر المنظمات الشعبية تحت اسماء تعليمية او ثقافية او ترفيهية لنشر مبادئ الثورة ، كجمعية «محفل التقدم» و«محفل محبي العلم» و«جمعية التوفيق الخيري» و«جمعية احرار السودانيين» فضلا عن «الجمعية الخيرية الاسلامية» التي طالب المسيحيين بان يؤسسوا نظيرا لها فاستجابوا له وانشأوا «الجمعية الخيرية القبطية» .

كذلك ابتكر الصحافة الثورية بأسلوبها الحي القادر على النفاذ الى قلوب الجماهير وتحريضها وحشدها ، سواء حين استخدم العامية المصرية ، او حين كتب القصص والاشعار ، وخلق الكاريكاتير السياسي باللغة . وفي هذا السياق كان النديم اول من دعا في هذا الوقت المبكر الى تشجيع الصناعات الوطنية ، ومقاطعة المصنوعات الاجنبية وتشجيع التجارة الوطنية . كما طالب بانشاء بنك اهلي «يحمي الاهالي من استغلال المرابين ، واصلاح طرق التدريس والمناهج ، وتعميم التعليم» (١٤٤) . كان بمفرده حزبا ، او بتعبير احمد امين «رسول العامة» قطر المعاني واوصلها الى التاجر في متجره ، والفلاح في كوخه ، والتلميذ في مدرسته» (١٤٥) فكان النموذج الرائد لوحدة الفكر والسلوك في حياة المثقف الثوري .

ومن مأساة العقل في مصر «ان كتبه وتآليفه التي أنفق فيها تسعة عشر عاما،

١٤٢ - صلاح عيسى - كتابه المذكور - ص ٢٠٤ .

١٤٣ - المصدر السابق (ص ٢٩١) .

١٤٤ - د. علي الحديدي - كتابه المذكور (ص ٧٩) نقلا من جريدة النابز البريطانية فسي

١٨٨٢-٣-١٠ .

١٤٥ - احمد امين زعماء الاصلاح في العصر الحديث - الطبعة المشار اليها سابقا - ص ٢٤٤ .

عندما ضربت الاسكندرية وهاجر منها اهلها وضعها ابوه في ثلاثة صناديق كبار وشحن بها عربة من عربات السكة الحديدية ، فلما وصلت الى كفر الزيات ازدحم على القطار المسافرون من المهاجرين ازدحاما هائلا ، فلم يسع رجال المحطة الا ان يرموا جميع ما بالعربة في النبل ، ومنها الصناديق الثلاثة ، وفيها كل ثروته العقلية» (١٤٦) . واختفى النديم عن الانظار الشرسة حينما من الزمن ، ثم اخبر عنه احدهم ، فدعي ، ثم عاد ليصدر «الاستاذ» فسي ٢٣ اغسطس (آب) ١٨٩٢ ولينقد كل شيء بدءا من الازهر الى الزراعة ، الى اللغة العربية ، الى الخرافات الى الطرق الصوفية ، الى مهاجمة الاحتلال من جديد ، فأغلقت فسي ١٣ يونيو (حزيران) ١٨٩٣ . ولم يترك لنا سوى القليل مما كتب ، خاصة كتابه «كان ويكون» وهو مجموعة الاحاديث التي دارت بينه وبين صديقه الفرنسي ، وكان يعرف مخبأه كما كان همزة الوصل بينه وبين العالم . ولم يبق لنا سوى الرواية الوثائقية الفريدة التي كتبها الروائي المصري «ابو المعاطي ابو النجا» بعنوان «العودة من المنفى» . ولكن الحقيقة انه تبقى لنا من عبد الله النديم الشيء الكثير ، فعي ذات ليلة - في اواخر ايامه - دق بابيه شاب رقيق الحيا يسأله عن الثورة وقصتها الحقيقية ، وانه تتلمذ على صفحات «الاستاذ» وانه يدعى . . مصطفى كامل . وكانت النهضة على موعد جديد مع ثورة جديدة .



(٩) واذا كانت «العودة الى ينبوع» تعني لدى فريق ما من مفكري النهضة الثانية العودة الى الاسلام ، فالتوفيق بين الاسلام والغرب ، او بين الاسلام ومصر من خلال القيم المتفق او المختلف عليها فان احمد لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) هو الذي بلور اتجاهها آخر على صفحات «الجريدة» حيث اختار مسن اليقظة الحضارية في الغرب طابعها القومي - ولم تكن واضحة حينذاك الفوارق بين الفكرة العربية والفكرة المصرية ، كما ان البروغ الاقتصادي للبرجوازية المصرية لم يعانق بروغ البرجوازيات العربية - لذلك نادى لطفي السيد وتلامذته من بعده ؛ واهمهم الدكتور هيكل وطه حسين ، بأن «الجماعة المصرية» تشكل قبل الاسلام بالاف السنين وبعده جماعة واحدة ووطنا واحدا ، عرقيا وتاريخيا . ومن هنا كان الولاء لمصر هو الاطار الشرعي لوحدة المصريين . وقد كان هذا «الينبوع» مختلفا كل الاختلاف عن المداخل المعتادة الى عصر النهضة المصرية ، وان كان الطهطاوي على وجه اليقين قريبا منه قربة الابوي من بقية الاتجاهات . كان هذا الينبوع يقتضي موقفا مضادا للخلافة الاسلامية بل وموقفا مغايرا مسن الاسلام ذاته ،

وبالتالي موقفا أكثر حسما من حضارة الغرب . ومن الطبيعي اذن ان يكون المحتوى السياسي للثورة الوطنية الديمقراطية عند اتجاه لطفي السيد، هو استقلال مصر عن الهيمنة العثمانية ، وان تكون الليبرالية الاوربية هي عماد الحكم ، وان يكون الاتصال الحميم بالغرب هو الطريق الى التقدم الحضاري . وهو كالشيخ محمد عبده - رغم تباين الاتجاهين - يقف من جملة هذه القضايا موقفا معتدلا لا يميل الى «الثورة» حتى لا يجرفها «الرعا» عن مجراها الذي ينبغي ان تمسك بدفته «الصفوة المستنيرة» ذاتها . وتختلف نقطة الانطلاق هذه عن النقطة التي بدأ منها مصطفى كامل كفاحه الوطني ضد النفوذ الغربي ومغازلة الخلافة العثمانية. ولكنهما يجتمعان حول الفكرة الرومانسية التي تعني بصوت لطفي السيد «مصر للمصريين» ، وبصوت مصطفى كامل «لو لم اكن مصريا لوددت ان اكون مصريا» . على اية حال فقد تكوّن حول هذه المنطلقات مجموعة من المثقفين والادباء والفنانين الذين جسّدوا الى هذه الدرجة او تلك معنى النهضة الجديدة ، كاديب اسحق (١٨٥٦ - ١٨٨٥) - المسيحي السوري- بشاعره العدائية للكليروس ، وعاطفته العربية الاصلية ، وكعبد الله النديم (١٨٤٤ - ١٨٩٦) لسان حال الثورة العرابية والوحدة الوطنية والشعر الشعبي الأخاذ ، والموليحي الذي كتب «حديث عيسى بن هشام» آخر الامتدادات للرحلة الطهطاوية ، وآخر المزاوجات بين القصة الحديثة والمقامة المسجوعة ، ومحمود سامي البارودي الباعث الكلاسيكي للشعر العربي العظيم .

.. وأخفقت الثورة العرابية ، ولكن عصر النهضة لم ينته بعد ، لان الثورة الوطنية الديمقراطية لم يتم انجازها بل لقد ازدادت التناقضات في اللوحة الاجتماعية ، وضوحا ، ذلك ان الاستعمار الغربي اصبح واقعا مباشرا بحياه المواطن المصري في مختلف تفاصيل الحياة . ولكن «الموقف من الاستعمار» ايضا اصبح ميزان النهضة ، فلم يعد التخلف ثمرة القرون الطويلة من الانحطاط ، بل أمسى عملا اجتماعيا متصاعدا يتضافر في دعمه هيكل الانتاج باجنحته المحلية (الكومبرادورية القطاعية اساسا) واجنحته الاجنبية (الاحتكارات) .

ولذلك اصبح محور الصراع مع الغرب هو الاستقلال «الوطني» ، كما تاكّد محور الحوار في «التقدم الاجتماعي» لا بمعنى التحديث والعصرنة لوسائل الانتاج، وانما بمعنى حداثة علاقات الانتاج وعصرنة قيمه .

واذا كان الاصلاح الديني ، وتحرير المرأة ، وتعميم المعرفة ، والحيساة الدستورية تشكل في مجملها جواب العصر الليبرالي ، فان الاسلام والحضارة الحديثة ، ومصر للمصريين ؛ ظلت التناييع الاساسية التي يعود اليها «الجميع» للبحث في صلاحية الجواب ، وامتحان قدرته على النهضة «بالمجتمع» .

منذ ذلك التاريخ لم يعد الوطن يعني شيئا واحدا للكل ، بل اختلفت الاوطان باختلاف الطبقات ، ومن ثم تباينت الطرق الى النهضة تباينا جذريا . شكلت مقدمات الثورة العرابية ونتائجها ملامح المرحلة الثانية من عصر النهضة،

فأصبح الاستقلال والديمقراطية هما محور النضال الوطني . ولعل أهم المقدمات ان اللوحة الطبقة للمجتمع المصري اخذت في التبلور بالنمو المتعاظم للشريحة البرجوازية ذات الانسجة المثبائية خاصة في الريف والجيش واجهزة الدولة . ولعل أهم النتائج هي ان البرجوازية الوليدة فقيرة التماسك الفكري ، والايديولوجي ولدت حقا ضد السوق للبرجوازية الغريبة ، ولكن في ظلها وتحت وطأة الشرائح الأخرى المتحالفة معها . ومن هنا اوجزت الثورة العربية المهزومة «الآبات والنفي» معا لقدرة البرجوازية الناشئة على انجاز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية ، لب باب عصر النهضة .

لذلك اقترن البعث الجديد لفكر النهضة بجملة المشكلات التي تولدت عن الاحتلال البريطاني المباشر (١٨٨٢) ، والحكم الاوتوقراطي للخديو توفيق ، والمجموعة الهائلة من الامتيازات الاجنبية التي حصلت عليها العناصر الغريبة قويا عن المصريين ، والهيمنة الراسخة للعلاقات الانتاج القطاعية ، والقيم الثابتة للدين في مختلف مجالات الحياة .

واذا كان المعلم الاول - رفاعة رافع الطهطاوي - قد انجز حلما برجوازيا على صعيد الفكر المجرد ، فقد واجه محمد عبده فأحمد لطفي السيد جنيئا واقعيًا للمجتمع البرجوازي لا يحتمل الاقماط الفكرية المجردة - وان اهتمى بها - بل يحتاج الى معالجة جديدة : توقفت عند محمد عبده على اعتاب تجديد الاسلام والاصلاح الديني ، وانتهت به على اعتاب «المستبد العادل» . أما أحمد لطفي السيد ، فرغم انه تلقى الكثير على يدي محمد عبده ، الا انه توصل الى التقيض الشامل - ان جاز التعبير - عن دعوته «الوطنية الليبرالية الحديثة» .

فقد رفض أحمد لطفي السيد منذ البداية ان يكون هناك شيء غير «الأرض» رابطة بين أفراد الشعب ، فلم يفكر في أمة اسلامية ولا قومية عربية ، بن فسي «أمة مصرية» لا يعتمد تكوينها على العرق بل على التاريخ والأرض ، وعلى تاريخ الأرض ، اي ان لطفي السيد لم يبلور تفكيره عن الأمة والقومية في ضوء العلوم والحركات العنصرية ، بل اراد فسخ العلاقة بين مصر وتركيا على أساس بديل للدين هو القومية التي ما كانت لتتسع حينذاك للفكرة العربية ، الا على الصعيد الثقافي العام . اما الدوائر الثلاث - الاقتصادية والاجتماعية والسياسية - فقد انزل نموها الاقليمي الضيق ، بفاعلية الهيئة العثمانية اولا التي مالت السى «الوحدة الاسلامية» بمعنى الولاء المطلق لمركز الخلافة في اطار التفتت الاقليمي وتكريسه في الوطن العربي وغيره من الاوطان التي تدين بالاسلام . وعندما أقبل الاستعمار الغربي أثر الحفاظ على هذه التجزئة وتعميقها ، حيث تتيح له السيطرة الكاملة على «الدويلات» اكثر كثيرا مما يستطيع هذه السيطرة على وطن واحد كبير . وقد رسخت هذه «الحدود» بين الاقطار العربية من الجذور بانهايار الدولة الاسلامية ودخلها عصر الانحطاط الطويل . وكانت أبرز مظاهره التحول السرى كيانات قبلية وعشائرية وطائفية صغيرة ، والاتساع المتعاظم لمستويات التطور بين أشكال الانتاج المتباعدة عن بعضها البعض ، كالانتاج الزراعي ، والانتاج الحرفي ،

والإنتاج الرعوي البدوي ، وغير ذلك مما أقام أسوارا اقتصادية منيعة اتخذت بالضرورة صياغات سياسية متكفئة على ذاتها . تلك هي الجذور ، أما الفروع فأقبلت مع أسلوب الاحتكارات الغربية القادمة من أوروبا القرن التاسع عشر ، حيث رأت التجزئة السياسية العربية واقعا ماثلا رغم «الوحدة» الإسلامية في ظل الخلافة ، فاستثمرت الواقع لا بدافع اليسر في الهيمنة على فئات متناثرة فحسب وإنما بدافع أسلوبها الاقتصادي في التعامل مع الخامات الأولية ، والأيدي الرخيصة ، والمرات البحرية . هكذا نشأت البرجوازيات العربية - وفي طليعتها المصرية - منفصلة عن بعضها البعض حتى أن تطورها الاقتصادي والسياسي وما واكبه من نضال مزدوج ضد تركيا والغرب قد تحتم عليه منذ البداية أن يكون نضالا وطنيا محليا ، بل أن استخدام تعبير «القومية» على السنة المصريين مثلا لم يكن يعني حتى وقت قريب ما نفهمه الآن من هذه اللفظة المرادفة للعروبة ، وإنما كانت تعني القومية المصرية والأمة المصرية .

والمهم هو التأكيد على أن هذا التصور القومي لمصر لم يكن قط في مواجهة الفكرة العربية ، بل ظل دوما في مواجهة الجامعة الإسلامية . لم تكن الرؤيا القومية العربية واضحة ، ولكن الخلافة العثمانية كانت واقعا سلطويا مباشرا . لم يكن التوحيد القومي العربي برنامجا سياسيا مطروحا ، ولكن الامبراطورية التركية كانت واقعا جاثما . لذلك كان الطهطاوي - نبي النهضة الأولى - رمزا للوطنية المصرية التي حلت معادلة التقدم على أساس الثنائية التوفيقية بين «الاسلام الصحيح» و«الغرب الحديث» . أما الافغاني فقد تبليط رؤياه بين الخلافة والقومية بسبب انتماءاته المتعددة . وأما المسيحيون اللبنانيون فقد ركزوا على حضارة الغرب ، وكان من الطبيعي أن يناوئوا الخلافة الإسلامية لأكثر من سبب واحد . كان عبد الرحمن الكواكبي - وهو الاستثناء الوحيد - قد ندد بالاستبداد وجاهر بالعدل ، ولكنه لم يرفض الخلافة إذا كانت للعرب . وهو في ذلك يشبه التيار الإسلامي في الهند ، ويختلف قليلا عن تصور محمد عبده للخلافة ذات السلطة الروحية فقط . وكان أحمد لطفى السيد لذلك عودة جريئة الى ينبوع الطهطاوي في زمن مختلف ، بهبط فيه الحلم الى أرض الواقع المغابرة لأرض محمد علي . أسمعف الواقع الجديد لطفى السيد بشق عصا الطاعة على الثنائية التوفيقية ، فقال بمصر والغرب الليبرالي ، دون الحاجة الى خلافة روحية أو ذمنية تركية أو عربية ، بل أكثر من ذلك دون الحاجة الى التوفيق بين الاسلام والحضارة الجديدة ، وإنما التوجه الى أوروبا مباشرة . أنه في ذلك بصوغ تركيبي جديدا من الطهطاوي والمسيحيين اللبنانيين . وهو التركيب الذي يركز على «الوطن» كما دعا اليه الطهطاوي ، و«الحرية» التي نقلها عن الفرنسيين ، كما يركز على «العلم» و«فصل الدين عن الدولة» كما دعا اليهما الرواد اللبنانيون . ولكنه ينظر الى «الاسلام» كإحدى مراحل التاريخ المصري ، لا كدين يصلح للعالم جمع كما كان يرى محمد عبده . وهو يأخذ عن الاسلام جانب «الخلق» لا جانبه

التشريعي . والمفارقة الرئيسية في تكوين احمد لطفي السيد انه ينتمي بالمنشأة الى الريف ، وبالمصلحة الطبقة الى كبار الملاك . غير انه في التعبير الايدولوجي كان اكثر التجسيدات البرجوازية لفكر النهضة الثانية ، فقد اتجه مباشرة الى الفكر الغربي لياخذ من كونت ورينان ومل وسبنسر افكارهم عن «التقدم البشري» شبه الحتمي كالتقوانين الطبيعية ، و«سيطرة العقل» المطلقة على نواحي التطور، والاصول الليبرالية للحرية الفردية في الاقتصاد «دعه يعمل دعه يمر» وفلسفي السياسة «التعاقد الحر - حقوق الانسان». كما اتجه الى جوستاف لوبون الذي نقل مبكرا الى العربية لاهتمامه وثنائه على حضارة العرب في العصر الوسيط . ومنه - كما يقول البرت حوراني - «تعلم المفكرون العرب فكرة الطبع القومي الفائلة بان لكل شعب بنية ذهنية ثابتة ثبوت بنيته الجسدية ، تتكون بالتراكم التاريخي البطيء ولا تتغير الا ببطء والى حد ما ، وبان في هذه البنية الذهنية عنصرين اساسيين : الاول عنصر العقل ، والثاني عنصر الطبع اي مجموعة المواهب» (ص ٢١٢ من الفكر العربي في عصر النهضة - الترجمة العربية) .

هكذا اصبحت فكرة الحرية - حرية الفرد وحرية الوطن - والفكرة القومية (ارض مصر وتاريخها) هما محور تفكير لطفي السيد ومدرسته التي انجبت الدكتور محمد حسين هيكل . والدكتور طه حسين ، وفتحي زغلول (شقيق سعد) ، وطلعت حرب ... وقد تفرعت عن هذا المحور مشكلات وقضايا فكرية عديدة . اولها ان «البحث عن الجذور» بات بحثا في التاريخ المصري القديم والوسيط والحديث ، وان «التراث» اصبحت التراث الانساني وفي مقدمته تراث الافريق ، وان «المعاصرة» هي اوروبا الحديثة منذ فجر النهضة . كانت هذه الدوائر الثلاث هي الرد الشامل لمرحلة النهضة الثانية على التحدي الغربي والتخلف العثماني معا . وبالرغم من ان الفكر الفرنسي ظل كما كان في مرحلة النهضة الاولى نبعلا لا ينضب من الافكار والالهام ، الا ان الفكر الانكليزي بدا يزاحمه ويتخذ لنفسه مكانا واضحا ، بالاضافة الى الفكر اليوناني القديم . هكذا ترجم لطفي السيد ارسطو ، خاصة مؤلفه البارز «الاخلاق» حتى انه اضاف من مؤلفات الفيلسوف اليوناني الى مفهوم الحرية عند الليبراليين في القرن التاسع عشر ، بحيث انه اخرج بتركيب جديد للحرية مؤداه ان للدولة وظائف محددة لا تتجاوز الامسك الداخلي والخارجي والعدل ، وليس لها مطلقا ان تتدخل في شؤون القضاء وحرية الفكر والاعتقاد ، وما اليها من حريات المواطن الذي يحقق - بالحرية - ذاته الانسانية الحقيقية ، ويفجر طاقاته البسرية الخبيثة . ومن هنا اتجه نهج الفلسفة السياسية نحو تنفيذ سلطة الخديو ، والتحرك على مراحل نحو الحكم الدستوري . كما اتجه نضاله الوطني نحو سداد الديون الاجنبية التي ستظل خطرا على الاستقلال ما دامت باقية ، وبناء الصناعة المصرية التي بدونها يستحيل تحقيق «الحرية المصرية» . وهكذا تدين نشأة الصناعات المصرية في العشرينات والثلاثينات من القرن الحالي للدعوة احمد لطفي السيد وتنفيذ طلعت حرب مؤسس «بنك مصر» وشركائه للفرز والنسيج والتمثيل والسينما .

وهكذا ايضا كانت «المسألة الدستورية» التي اشعلت فتيل الثورة العربية هي جوهر المرحلة الثانية لفكر النهضة المصرية ، ولكن «بالتدرّج» و«الاعتدال» و«التعقل» الى آخر سمات «الصفوة المستنيرة» من ابناء الطبقة البازغة الذين تعلموا في الغرب . وهي في الحقيقة - سمات اجتماعية تختلف عن الجذور الأكثر عمقا للانتفاضة العربية حيث كانت الثورة «بالعنف» تجسيدا لوضعيتها الاجتماعية الأكثر تقدما ، والتي زاجت بين مطالب الحكم الدستوري والديمقراطية الاقتصادية في آن واحد .

وهكذا اخيرا كانت «التربية» التي سبق لمحمد عبده ان ركز عليها تركيزا شديدا هي نفسها «أسلوب» لطفي السيد ومدرسته في اشاعة وترويج المبادئ الجديدة جنبا الى جنب مع النضال الحزبي . ومن الدلالات ذات الاهمية البالغة ترجمة احمد فتحي زغلول ومقدمته لكتاب ديمولان «مصادر تفوق الانجلوسكسونيين» . . فبالرغم من ان الوجه الرئيسي الذي يطالنا به الكتاب هو التمجيد الجنوني للعصر الانجلوساكسوني وفتوحاته الامبراطورية ، الا ان الوجه الآخر الذي توقف عنده فتحي زغلول طويلا هو روح المبادرة الفردية التي يفتقر اليها الوجدان والعقل المصريان . وكان لطفي السيد قد هاجم بعنف النظام التربوي القائم من ناحية على تخلف المدارس القرآنية القديمة ، وغربة مدارس الرسائل الأجنبية ، وبينهما تقع التربية البيتية الزغلة في التدهور بتلقين الاجيال الجديدة الافكار والقيم وأشكال السلوك القديمة .

وكان لطفي السيد - قبل ذلك - قد هاجم طويلا السياق التاريخي والاجتماعي للشخصية المصرية ، حيث ان الفزوات الهائلة ، والدكتاتوريات الأجنبية المتتالية ، قد خلقت مجموعة من السلبات الراسخة في مقدمتها العلاقة بين الفرد والسلطة ، وهي علاقة محورها الخضوع والقهر والإذلال ، وما يتولد عن ذلك كله من اخلاقيات العبيد ، بدءا من النفاق حتى انعدام المبادرة الفردية ، وبالتالي الخلق والابداع والاستقامة الخلقية . اي ان لطفي السيد لم يكن شوفينيا في دعوته «المصرية» فهو يرى ان ما يجعل من المصري مصريا «انما هو ارادته في اتخاذ مصر وطنه الاول والوحيد» كما انه لا يرى تاريخ مصر الاجتماعي صفحة ناصعة البياض ، ولعله يرى السواد اكثر من البياض دون رؤية طبقية تكشف الاسباب وتعمل النتائج ، وانما في ضوء «وطني» شبه مجرد هو انعكاس اجتماعي لمفارقة المجتمع الوليد وتعبيراته الايديولوجية المتناقضة . . «فالحزب الشعبي» الذي أسسه لطفي السيد ثم اصبح «حزب الامة» وبعده «حزب الاحرار الدستوريين» يصوغ طبقيا طموحات الارستقراطية المصرية ، ولكنه على صعيد الفكر كان اكثر تقدما من ايديولوجيات ومواقف بعض الشرائح المتوسطة من البرجوازية المصرية . ولعل موقف هذه المدرسة من قضايا المرأة والادب والفن والثقافة معموما والصناعة ، يمنع الرء من التصنيف الميكانيكي والمتصف للعلاقة الفكر بالمجتمع في الواقع المصري إبان عصر النهضة ، كما يضع ابدينا على خصوصية التجربة المصرية من

حيث تطورها الاجتماعي والثقافي معا . . . ففي قضية المرأة كان الطهطاوي رائدا في ضرورة « العلم والعمل » للفتاة حتى لا يصاب نصف المجتمع بالشلل ، ومن ثم يصاب الانتاج بالخلل ، مما يؤدي الى تناقض حاد بين حتمية التطور ووسائله ، وبين علاقات الانتاج وقواه . كان ذلك ايام « الحلم » بالمجتمع البرجوازي . واقبل محمد عبده الى « الواقع » فكتشف تبريرا من الشريعة الاسلامية للمساواة بين الرجل والمرأة ، ولكن قاسم امين - خاصة في كتابه الثاني عن « المرأة الجديدة » - هو الذي اكتشف العلاقة بين الحجاب الداخلي عند الرجل والحجاب الخارجي لدى المرأة ، وهمزة الوصل بينهما هي عبوديتهما معا للدولة ، واسلوب الحكم والقيم الموروثة على مر الزمان من القهر الاجتماعي والظلم السياسي . اما لطفي السيد وتلامذته فقد نظروا الى المرأة من زاويتين : اولاهما الكيان الوطني لمصر الذي يكاد يشبه الكيان العضوي ، بحيث لا تستقيم صحته النفسية والحضارية والاجتماعية واحد اجزائه الرئيسية مريض ، والزاوية الثانية هي الصعوبة التي تواجه « المثقفين » في العثور على زوجة تعادل « تربيتهم » ، ومن ثم فالتناقض العالي يتعقّبهم سواء تزوجوا من « المصرية المستعبدة او الاجنبية المتحررة » .

ولقد كان لطفي السيد مناخا فكريا اكثر منه مفكرا او زعيما ، وقد انعزل في وقت مبكر عن العمل السياسي ، واتجه الى تدريس الفلسفة بالجامعة التي يعود اليه بعض الفضل في تحويلها من جامعة اهلية الى جامعة رسمية تابعة للدولة . وقد كان هذا المناخ - التضيوي - هو الذي هيا الدكتور هيكل لترجمة كتاب « اميل » لجان جاك روسو ، وتأليفه لكتاب « ثورة الادب » . واهم من ذلك كله اكبابه على ابداع رواية « زينب » عام ١٩١٤ التي وضعها في الطبعة الاولى بغير توقيع او بتوقيع مستعار هو « مصري فلاح » . وذلك لانه كمحام من أسرة معروفة خشي على اسمه من ان يتلوّث بالسمعة « الادبية » وبالذات حين يقترب كتابة هذا الفن الغريب المسمى « رواية » . هكذا اقترنت نشأة الرواية في بلادنا بالنهضة البرجوازية كشان ميلادها في الغرب . واذا كانت « حديث عيسى بن هشام » للمويلحي بمثابة الإرهاص الذي لم يحسم الانقطاع عن عهد القامة التقليدية فان رواية « زينب » هي التي قامت بهذا العبء التاريخي . قبلها كانت رواية محمود طاهر حقي « عذراء دنشواي » (١٩٠٦) بلرة خصبة اوجزت المضمون الوطني للنضال ضد الاستعمار . اما « زينب » فكانت الشجرة الاولى ذات الشكل الرومانسي والمضمون المأساوي لوجدان العصر وعقله المعزق بين الريف والمدينة ، بين الجهل والمعرفة ، بين الحياة والموت ، بين الرجل والمرأة ، بين الفصحى والعامية . ولذلك اوجزت « الروح » اكثر مما ولدت « الجسد » ، بكل سلبيات الروح وبكارتها الاولى شبه البدائية .

وفي هذا المناخ « تألفت » اعظم قصص طه حسين ، اعني حياته منذ انخرط في سلك التعليم المدني وتمرد على الازهر ، الى التحاقه بالسوربون وعنايته الفائقة بأبي العلاء ، وضربته المدوية « في الشعر الجاهلي » (١٩٢٦) كانت المواجهة بين

التراث والعصر هي راية طه حسين في حياته قبل مؤلفاته ، كانت راية النهضة . وفي هذا المناخ ايضا تلقف الشيخ علي عبد الرازق انتصار علمانية مصطفى كمال اتاتورك الذي «فض» الخلافة ، وكتب «الاسلام وأصول الحكم» لا يعطسي شهادة وفاة لميت لفظ انفاسه ، وانما ليعلن حكم الاعداء على نظام لا زالت تتردد انفاسه .

وفي هذا المناخ كذلك ظهر سيد درويش ليظهر التخلف الموسيقي الموروث ، ويستقبل نفحات الموسيقى الحديثة ، وقد رصد لها من أوجاع الشعب الكادح خامة الخامات . وبعث مختار آيات النحت الفرعوني غير معزول عن تراث الاغريق والرومان . وكتب توفيق الحكيم «اهل الكهف» ليؤسس المسرح المصري الحديث دون ان يقطع الجبل السري بينه وبين التراث . وراح سلامة موسى يلغس للمدرسة القائلة بان «مصر اصل الحضارة» وعبد العزيز فهمي بنادي بأعلى صوت ان العامية هي لغة الشعب ولا مانع من استخدام الحروف اللاتينية . وكان بيرم التونسي يذهب ويعود من المنفى ، ليصوغ آهات الشعب في الفاظ باقية . واحمد شوقي يتحول من البحث الكلاسيكي الى الشعر الدرامي فيكتب خلال فترة قصيرة ١٩٢٧ - ١٩٣٢ اعظم ما ترك من التراث الفاجع لمصر القديمة والحديثة .



كانت مصر في ثورة ١٩١٩ وكأنها ترد الاعتبار الى احمد عرابي في شخص سعد زغلول . هبت جماهير الشعب في ثورة عاتية ضسد القصر والاحتلال . وانجرت دستور ١٩٢٣ ، وتصريح ٢٨ فبراير (شباط) . كانت ثورة الطبقة المتوسطة بكل هشاشتها ومداخلاتها وتعقيداتها الاجتماعية والفكرية . وهي الطبقة التي كان منوطا بها ان تنجز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية . ولكن سعد زغلول الذي وصف العرب في ذلك الوقت بانهم «صفر + صفر + صفر» والذي وجه اول ضربة قاصمة لليسار المصري الوليد ، كان يلخص هوية الطبقة المرشحة لإشعال نود النهضة وإطفائه في اللحظة مئنها ، كان يكشف أزمة البرجوازية المصرية مع التاريخ ، ومأساة المجتمع المصري مع النهضة . . ذلك ان الصدام بين الفكر والواقع أشعل الشرارة ، ولكن «اليسار» الذي باعد بين وجهي العملة (الوطنية - القومية ، والحرية - العدل الاجتماعي) كان يعكس النهاية الفاجعة في مقدماتها المضنية .

الفصل الثاني

نقطة النهاية البرجوازية لفكر النهضة المصرية

(١) مضى نصف قرن تماما على اعظم معارك العقل الليبرالي في مصر . كانت الجمعية الوطنية التركية قد الفت السلطنة - بعد انتصار مصطفى كمال - عام ١٩٢٢ واقامت خلافة رمزية ذات سلطات روحية فقط . وفي ٣ مارس ١٩٢٤ الغى اتاتورك «نظام» الخلافة العثمانية نهائيا . وفي عام ١٩٢٥ أصدر مثقف مصري شاب من ابناء الازهر وعلمائه ، ويعمل قاضيا شرعيا بمدينة «المنصورة» كتابا عنوانه «الاسلام واصول الحكم» اثار دويا هائلا لم يعرفه كتاب آخر منذ وصول «المطبعة» ارض مصر . هذا المثقف الازهري الشاب هو الشيخ علسي عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦) . وقبل ان نتساءل عما احتواه «الاسلام واصول الحكم» حتى يحدث الزلزال الفكري والسياسي الذي صاحب ظهوره ، علينا ان نتذكر جملة أمور اهمها : ان الانكليز راوا في غياب الخلافة التركية فرصة سانحة لتنصيب ملك مصر - السلطان فؤاد سابقا - خليفة للمسلمين يستطيعون من خلاله السيطرة على بلاد الاسلام . وكان العرش المصري من جانبه طامحا فسي تولى هذا المنصب العظيم حتى ان مؤتمرا اسلاميا عاما للخلافة اقيم في مصر حوالي ذلك التاريخ ، واصدر مجلة تدعو الى الخلافة وشيد خلايا شعبية نسي الريف المصري تنظم هذه الدعوة . وكان الملك فؤاد في ذلك الوقت ايضا قد اثر

الحكم الاوتوقراطي المباشر ، فانقض على دستور ١٩٢٣ الذي انجزته ثورة ١٩١٩ ، كما انقض على حزب الوفد وزعيمه سعد زغلول الذي فاز في الانتخابات بأغلبية ساحقة (في ٢٤ فبراير (شباط) ١٩٢٥) ، ولكن الملك اصدر مرسوما بحل البرلمان المنتخب في ٦ مارس (آذار) ١٩٢٥ اي في اليوم الذي كان مقصرا لافتتاحه ، وعين احمد زيور باشا رئيسا للوزراء ، والى حكومة الثلاثية من حزب الاتحاد الذي يرأسه يحيى باشا ابراهيم وحزب الاحرار الدستوريين الذي يرأسه عبد العزيز باشا فهمي .

في هذا المناخ صدر كتاب «الاسلام واصول الحكم» بقلم شاب ينتمي الى اسرة عريقة في العلم والثراء ، فبالرغم من انه لم يكن حزبيا على الاطلاق ، الا ان شقيقه مصطفى عبد الرازق كان عضوا بارزا في حزب الاحرار الدستوريين . وهنا يجب ان نلاحظ ان مدرسة لطفي السيد قد مضت في طريقتين : الاولى على الصعيد السياسي المباشر بتمثيلها الطبقي لاحد القطاعات الهامة من الارستقراطية المصرية التي اختلطت في عروقها الدماء شبه الاقطاعية بالدماء البرجوازية الكبيرة ، والطريق الآخر هو «الثقافة» التي هيأت لابناء البيوتات الكبيرة وخاصة من اغنياء الريف التزود بثمرات الفكر والادب والفلسفة والفن من الغرب ، حيث كانت حرية الفكر والتعبير من اهم المبادئ التي انطوت عليها هذه الثقافة . لذلك كانت «الازدواجية» بين الموقف السياسي والموقف الفكري لهذه الطبقة - وربما غيرها من الطبقات - من السمات (الخاصة) بالتجربة المصرية في الحكم والثقافة على السواء .

فسوف نتأكد من السياق التاريخي ان ليبرالية الاحرار الدستوريين تناقضت غير مرة مع التشريعات الملكية ضد الدستور وحرية الشعب الاساسية (١٩٢٧) ، كمواقفتهم اصلا على الاشتراك في حكومة تآلفت في مواجهة الحزب الفائز بالاغلبية، بعد تعطيل الدستور وحل البرلمان ، ومواقفتهم على قانون يمنع الموظفين ممن الاشتغال بالسياسة ، ومواقفتهم على تشريع معاد لحرية الصحافة ! رغم ذلك كله فقد تصدت «الصفوة المستنيرة» من قادة هذا الحزب وشبابه ومثقفيه تصديا شجاعا وتاريخيا الى جانب «الاسلام واصول الحكم» في وجه الانكليز والملك والازهر وقطاعات واسعة من الراي العام (المتدين)، بينما وقفت المعارضة الراديكالية للاحتلال والعرش والمثلة في حزب الوفد وزعيمه سعد زغلول موقفا متناوئا

١٤٧ - راجع تفصيلا كتاب د. فاروق ابو زيد «ازمة الديمقراطية في الصحافة المصرية» خصوصا ما بين ص ٧٩ وص ١٠٢ - مكتبة مدبولي - القاهرة ١٩٧٦ وللؤلف نفسه ايضا كتاب «الصحافة وقضايا الفكر الحر في مصر» خصوصا الفصل الاول من الباب الثاني (ص ١٢٣ وما بعدها) والباب الثالث (ص ٢٠١ وما بعدها) - كتاب الاداعة والتلفزيون - نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٧٤ .

للشيخ علي عبد الرازق وكتابه ، بالرغم من انها المعارضة الدستورية للحكم الاوتوقراطي ، ومن انها تجسد الطموحات الديمقراطية للثورة ١٩١٩ ... فالازدواجية اذن سمة بارزة وخطيرة من سمات التجربة المصرية حين نرى ان شرائح معينة في بعض الطبقات الرجعية سياسيا في احدى المراحل اكثر تقدما على صعيد الفكر ، بينما الشرائح الثورية من الطبقات المتوسطة اكثر تخلفا ، ومرد ذلك بالقطع هو الظروف الموضوعية لنشأة البرجوازية المصرية، وتداخل مصالحها وهياكلها الانتاجية وعلاقاتها الاجتماعية تداخلا مشرا مع قوى التخلف :

ان الطبقة المتوسطة التي ثارت عام ١٩١٩ كانت رادارا اقتصاديا وسياسيا لمصالح الفئات التي تكونت منها ، ولكن عمودها الفقري المتخلف حضاريا (صغار الفلاحين والموظفين والحرفيين ومدرسي الازلامي) لم يتح لها النجهد الخلاق لتأصيل «فكري» ممد لجذور الاوتوقراطية والثيوقراطية . كانت المصلحة الاقتصادية المباشرة (تكوين السوق المحلية) والصفة السياسية المباشرة (الملكية الدستورية) هما «محرك» الطبقة نحو الديمقراطية . اما التركيب النظري لقضية الحرية - وعماده الفكر البرجوازي الليبرالي - فقد غاب عن «تكوين» الطبقة المتوسطة المصرية مما اوقعها في عديد من التناقضات وصلت بها في النهاية الى مازق فاجع . اي ان ازدواجية حزب الوفد ومن يمثلهم اجتماعيا ، مصدرها الرئيسي التخلف الفكري الذي اتاح للقيم الزراعية شبه الاقطاعية ان تستولي على السواد الاعظم من (الجماهير) ، وغرس جرثومة التناقض بين هذه القيم والعلاقات الاجتماعية الجديدة ، وهي الجرثومة التي نخرت اسس البناء البرجوازي المصري واثت بالمرحلة الثانية من (النهضة) الى السقوط .

ذلك ان الارستقراطية المصرية لم تكن مؤهلة تاريخيا لانجاز جوهر النهضة - رغم تقدم الصفوة المستنيرة وابداعاتها الثقافية - بحكم تمثيلها الطبقي لفئات اجتماعية يتناقض تطورها مع متطلبات الثورة الوطنية الديمقراطية ، اي ان مشهد النهضة المصرية في الربع الاول من القرن العشرين ، كان علي وجه التقريب نقیضا للمشهد في اواخر القرن الماضي حيث كانت هناك درجة من الاتساق بين التكوين الاجتماعي للثورة - النهضة - المتعددة ، وربما كان من نمار النكسة ما جرى بعدئذ من انفصال بين التكوين الاجتماعي والاطار الفكري حيث قادت الطبقة المتوسطة الثورة السياسية ، بينما قادت الطبقة الارستقراطية الثورة الفكرية . ولم يؤد هذا الوضع - بطبيعة الحال - الى التكاميل المستحيل ، بل الى التمزق والارتداد .

وكانت قضية «الاسلام واصول الحكم» اولی النماذج واعظمها وأخطرها على هذا الازدواج المركب في مسيرة النهضة .



كان فكر احمد لطفي السيد قد الفى الثنائية التوفيقية التي قالت بها المرحلة

الاولى من النهضة سواء في صورتها الحالية عند الطهطاوي ، او صورتها الواقعية عند محمد عبده . فلما حين استبعد «الاسلام» كطرف في معادلة التقدم ، واكتفى بجانبه الخلقي (القيم) دون جانبه التشريعي (العلاقات الاجتماعية) ، قائلا: ان المعادلة الجديدة تتكون من طرفين هما مصر والغرب . وكانت الترجمة السياسية لهذا التفكير هي الانسلاخ عن الخلافة العثمانية وفصل الدين عن الدولة وقيام حكم دستوري . وبالرغم من التباين بين فكر الحزب الوطني بقيادة مصطفى كامل ثم محمد فريد ، وفكر حزب الامة بقيادة لطفى السيد حول علاقة مصر بكل من تركيا وانكلترا (الغرب عموما) الا ان الجامعة الاسلامية كمحور للاهتمام المصري العام انزوت شيئا فشيئا، وما ان الفت الثورة الكمالية الخلافة العثمانية نهائيا عام ١٩٢٤ حتى اصبح المناخ مهيئا - موضوعيا - لتقنين «الفكر» المتخلف عن هذا الانهاء .

وقد صدرت عدة بيانات في تركيا وغيرها من البلدان الاسلامية (السنينة) لتساوم هذا الالفاء او تبرره او تعارضه . ولكن مصر من بينها جميعا - وفيها الجامع الازهر - راحت تغلي بين ارادة الانكليز والمك فؤاد من ناحية ، والصوت الجديد الجريء الذي رفعه القاضي الشرعي الشاب علي عبد الرازق من ناحية اخرى . . فقد كان سؤاله الظاهري : هل الخلافة اصل من اصول الدين الاسلامي؟ اما سؤاله الجوهرى فكان : هل يصلح الاسلام - او غيره من الاديان - نظاما للحكم ؟ اي ان علي عبد الرازق ، القادم من الازهر كالطهطاوي ومحمد عبده ، اراد ان يخطو بعدهما خطوة ابعد واكثر جلدية ، هي الخطوة ذاتها التي (دعا) اليها لطفى السيد ولكن الشيخ عبد الرازق هب (يؤصلها) بصفته من اهل الاختصاص . كان يدري ان هناك الفكرة الشيوقراطية القائلة بان سلطة الخليفة مستمدة من الله مباشرة ، وان هناك الفكرة التي تدمي الديمقراطية فتجعل سلطة الخليفة مستمدة من الامة بالبيعة والاجماع ، وان انتهت في النهاية الى الاوتوقراطية . وقد اراد علي عبد الرازق ان يفند كلا الدعوتين على النحو التالي (١٤٨) :

● نفى ان يكون ورد في القرآن او الاحاديث اي نص حول الخلافة كنظام سياسي يتبعه المسلمون . اما الاجماع فقال بشأنه انه باستثناء الخلفاء الثلاثة الاول ، لم تقم الخلافة بالاجماع بل بالسيف . وروى العديد من الامثلة اشهرها قصة يزيد بن معاوية ، وقال : ان ازدهار العلوم والفنون في ذروة تآلق الحضارة العربية ، ما عدا علم السياسة ، له دلالة على ان الحكم كان استبداديا مطلقا . ثم نفى ان تكون الخلافة ضرورية للدفاع عن الاسلام لان دين الله لا يحتاج الى خليفة يدود عنه ؛ واكد على ان القرآن لم يحدد شكلا معيناً للحكومة ، بل اشار

١٤٨ - يعتمد الباحث على النسخة المحققة حديثا لكتاب «الاسلام واصول الحكم» - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٢ .

فحسب الى ضرورتها ايا كان نوعها ، اما الخلافة «فليس بنا من حاجة اليها لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا ، فانما كانت الخلافة ولم تنزل نكبة على الاسلام وعلى المسلمين» .

● ضرب مثلا بقول المسيح «اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» وتساءل ما اذا كانت «الدولة» جزء جوهري من رسالة النبي ام انها لم تكن كذلك . فسي الحالة الاولى ينبغي - وقد اتم النبي رسالته بوفاته - ان تكون اركان الدولة التي يريدتها قد شيدت ، وهذا لم يحدث على الاطلاق لا بالاشارة ولا بالتنفيذ ، فالهيكل الرئيسي للدولة (كميزانيتها ودواوينها للشؤون الخارجية والداخلية والقضاء والجيش) لم يكن قائما ايام النبي الذي لم يتحدث عن شكل الشورى وكيف يكون. وفي الحالة الثانية ، وهي الأرجح ، فان الدولة ونظامها السياسي لم يكن جزءا من رسالة النبي والإمامات دون تمامها . والادق هو ان الرسول جاء ليبلغ الناس ديننا لا نظاما للحكم ، وهو رسول «كإخوانه الخالين من الرسل ، وما كان ملكا ولا مؤسس دولة ، ولا داعيا الى ملك» . وقد استشهد المؤلف بخمس وأربعين آية من القرآن ، والعديد من الاحاديث التي تبرهن على ان الرسول كان رسولا ولم يكن قط حاكما ، كان نبيا ولم يكن ملكا .

● قال الشيخ علي عبد الرازق ايضا : ان الاسلام كدين هو دعوة عالمية ، ولكن العالم كله لا يستطيع ان ينتظم في دولة واحدة او نظام سياسي واحد «فلذلك مما يوشك ان يكون خارجا عن الطبيعة البشرية ، ولا تتعلق به ارادة الله» . كذلك فان النبي حين مات لم يعين بعده خليفة او حاكما ، ولم يحدد نظاما للشورى او البيعة . كما ان الرسالة قد تمت بانتهاء حياة النبي ، وبالتالي فالزعامات القادمة من بعده لا «تخلفه» في رسالته الدينية التي انتهت بالفعل ، بل هي زعامات مدنية سياسية . وكان ابو بكر اول من اطلق على نفسه لقب «خليفة» ، وكان ذلك من جانبه تجاوزا .. فالنظام الذي حكم به هو اجتهاد دينوي لا علاقة له بأسس الدين . والدولة الجديدة التي اقامها ابو بكر هي دولة عربية وليست دولة اسلامية ، عرفت الامارة والامراء والوزارة والوزراء ، لأول مرة . ويسوق المؤلف دليلا على ذلك ان الدين لم يبايعوا ابا بكر لم يكفروا ، بعكس الدين انكروا الرسول، لان حكم ابي بكر سياسي يقبل الجدل ، بينما كانت الرسالة وحيا إلهيا .

● ويختتم صاحب «الاسلام وأصول الحكم» كتابه قائلا : «تلك جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين ، أضلوه عن الهدى ، وعموا عليهم وجوه الحق ، وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين ، وباسم الدين ايضا استبدوا بهم وأذلوه ، وحرموا عليهم النظر في علوم السياسة ، وباسم الدين خدعوههم وضيقوا على عقولهم ؛ فصاروا لا يرون لهم وراء ذلك الدين مرجعا ، حتى في مسائل الادارة الصرفة ، والسياسة الخالصة» الى ان يقول في الاسطر الاخيرة : «لا شيء في الدين يمنع المسلمين ان يسابقوا الامم الاخرى ، في علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وان يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا به واستكانوا اليه ،

وان يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على احدث ما انتجت العقول البشرية وامتنع ما دلت تجارب الأمم على انه خير اصول الحكم .



هذا هو كتاب «الاسلام واصول الحكم» هدفه الشامل فصل الدين عن الدولة ، اي نزع الرداء «الشيوقيراطي» للحكم . وهدفه الموضوعي المحدد هو الاخذ بالقوانين الوضعية للنظام السياسي ، اي نزع الرداء «الأتوقراطي» للحكم ، وهي خطوة ابعد كثيراً من البحث عن «نصوص» دينية تحرم الكهنوت والدكتاتورية ، وهي ايضا خطوة ابعد كثيراً من «التوفيق» بين نصوص الشريعة وقوانين العصر الحديث ، لذلك كان لا بد ان تقف في وجه الكتاب ومؤلفه قوى متباينة الاصول والمنابع والاتجاهات والوسائل والغايات . وكان الشيخ علي عبد الرازق قد بدأ كتابه بعد البسطة «أشهد أن لا إله الا الله ، ولا أعبد الاياه ، ولا أخشى احدا سواه . له القوة والعزة ، وما سواه الا ضعيف ذليل» . والرمز واضح لا يحتاج الى بيان ان الشيخ يغمز الجالس على العرش بدءاً من السطر الاول في الكتاب . لذلك كان لا بد من ان تتشكل طلائع الحملة من الملك والانكليز وحزب الاتحاد ممثل القطاع غير المستنير من الارستقراطية المصرية . وكان لا بد ان تتجسد الحملة في اهل الاختصاص من «علماء الدين» . وكان لا بد اخيراً من ان يلتحق بالحملة عنصر التخلف الفكري لدى ممثلي الطبقات الشعبية وفي مقدمتهم زعيم ثورة ١٩١٩ سعد زغلول (١٩٩) .

هكذا تم أولاً ، الايحاء الملكي الى (هيئة كبار العلماء) بالازهر ، ان تستدعي الشيخ علي عبد الرازق لتحاكمه وفقاً للمادة ١٠١ من القانون رقم ١٠ لسنة (١٩١١) ونصها «اذا وقع من احد العلماء اياً كانت وظيفته او مهنته ما لا يناسب وصفه العالي ، يحكم عليه من شيخ الجامع الازهر باجماع تسعة عشر عالماً معه من هيئة كبار العلماء ، المنصوص عليها في الباب السابع من القانون ، باخراجه من زمرة العلماء ، ولا يقبل الطعن في هذا الحكم . وتترتب على الحكم المذكور محو اسم المحكوم عليه من سجلات الجامع الازهر والمعاهد الاخرى ، وطرده من كل وظيفة ، وقطع مرتباته من أي جهة كانت ، وعدم اهليته للقيام بأي وظيفة عمومية دينية كانت او غير دينية» . والمعروف ان هذا القانون وضعه الخديو عباس حلمي الثاني ضمن قوانين اخرى لتكريم الازهر ؛ على اثر النشاطات الفكرية والوطنية التي لوحظت بين جنابه . المهم ان هيئة كبار العلماء اجتمعت في ١٢ افرس

١٤٩ - تراجع في هذا الصدد المقدمة الوثائقية التي كتبها د. محمد عمارة للنسخة الجديدة المحققة من كتاب الشيخ علي عبد الرازق (من ص ٥ الي ص ١١٠) .

(آب) ١٩٢٥ برئاسة الامام الاكبر محمد أبو الفضل شيخ الجامع الأزهر وحضور ٢٤ عضوا آخر وكذلك (المتهم) الشيخ علي عبد الرازق الذي دفع شكلا اول الامر بعدم اختصاص الهيئة الموقرة بالنظر في (قضيته) . ولكن الهيئة رفضت هذا الدفع الفرعي ، وحكمت عليه بعد اقل من ساعتين بما نصه (حكمتنا نحن شيخ الجامع الأزهر باجماع اربعة وعشرين معنا من هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ علي عبد الرازق ، احد علماء الجامع الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الشرعية ومؤلف كتاب «الاسلام وأصول الحكم» من زمرة العلماء) .

كان هذا الحكم يقتضي طرد الشيخ علي عبد الرازق من وظيفته في القضاء . وكان عبد العزيز باشا فهمي وزيرا للحقانية (المدل) في حكومة زيور باشا النائب حينذاك ، وقد حل مكانه بالنيابة يحيى باشه ابراهيم . الوزير هو رئيس حزب الاحرار الدستوريين الوثيق الصلة بالانكليز ، والرئيس بالوكالة هو رئيس حزب الاتحاد الوثيق الصلة بالملك . وبدت الفرصة مزدوجة في الافق : فالملك قد ساءه موقف المثقف الأزهري من الخلافة وهو الطامع فيها . ورئيس حزب الاتحاد يريد التخلص من رئيس حزب الاحرار ولو على انقراض الائتلاف الحكومي . كانت الفرصة مزدوجة ، فالملك لا ينسى لعبد العزيز فهمي انه رفض يوما حصوله على صفقة من الاراضي الزراعية الخصبة بمبادلة نقل قيمتها اربعة اضعاف ، ويحيى باشا ابراهيم لا ينسى له انه رفض تعيين نجله في منصب استثنائي بسلك القضاء .

لذلك بدأت الخطة بأن طلب رئيس الوزراء بالنيابة من وزير الحقانية تنفيذ الحكم على الشيخ عبد الرازق بطرده من وظيفته . ولكن الوزير آثر ان يرسل القضية برمتها الى «لجنة قسم القضايا» بالوزارة لبدء الراي حيث انه يشك في المقصود من المادة التي حكم بمقتضاها . وقال ان اسماعيل صدقي باشا والمرحوم فتحي باشا زغلول هما اللذان وضعا قانون الأزهر عام ١٩١١ ، وأن الفقرة الاولى من المادة ١٠١ مقصود بها السلوك الشائن ، وليس الخطأ في الراي ، وأن النص الفرنسي لهذه الفقرة ترجمته الحرفية «الذي يرتكب فعلا مزريا بوصف العاليية» . ولكن رئيس الوزراء بالنيابة لم يعجبه هذا الموقف ، فاستصدر مرسوما ملكيا يعفي عبد العزيز فهمي من منصبه الوزاري . غير ان حزب الاحرار الدستوريين انتقم لرئيسه بسحب وزيريه الباقيين من الحكومة وانفض الائتلاف . واستطاع الوزير الجديد - علي ماهر باشا - ان يشكل مجلسا للتأديب من مفتي الديار المصرية وبعض مشايخ القضاء الشرعي اجتمع في ١٧ سبتمبر (ايلول) ١٩٢٥ وقرر «باجماع الآراء اثبات فصل الشيخ علي عبد الرازق من وظيفته» . ورغم ذلك كله، لم يستطع جلالة الملك فؤاد الاول - ولا ابنه من بعده - ان يصبح خليفة المسلمين !!

اين كان الانكليز في هذه القضية ، وهم حلفاء العرش من ناحية ، واهدقاء الاحرار الدستوريين من ناحية اخرى ؟ نشرت «الاهرام» في ١٤ (ايلول) سبتمبر

١٩٢٥ عن التايمز البريطانية قولها «.. بعد ان اقصى الخليفة الاخير من تركيا ، اقترح عقد مؤتمر في القاهرة من زعماء السنيين لتعيين خليفة . ولاسباب عديدة تعذر عقد المؤتمر في مارس (آذار) ١٩٢٥ ، ولكن ترجو السكرتارية التي تألفت في الازهر ان يعقد المؤتمر في الربيع القادم ، والمعتقد ان علماء الدين في مصر يخبذون ترشيح الملك فؤاد للخلافة . وليس ثمة ما يدعو الى القول بان الملك فؤاد يرفض شرفا عظيما كهذا ، وما ينطوي عليه من تقدير ظاهر لتمسكه بالمبادئ الدينية الصحيحة» . وجريدة التايمز لا تتكلم في السياسة وحدها ، فهي تعرف جيدا الاهمية الفكرية الفائقة لكتاب الشيخ علي عبد الرازق الذي تقول عنه كما نشرت «الاهرام» في ١٦ (ابول) سبتمبر ١٩٢٥ «.. اما الشيخ علي عبد الرازق فهو خلف الشيخ محمد عبده وقاسم امين في آرائهما الفكرية» . وفي ١٨ (ابول) سبتمبر ١٩٢٥ تنقل «الاهرام» عن «المورنغ بوست» قولها الصريح : «ان الازمة الحالية رمز للاشارة الاولى التي تشير الى انقلاب الشعور ضد نفوذ عال» .

هذا ما صرحت به الصحافة الانكليزية مما يؤكد الدور النشط لبريطانيا في محاولة نقل الخلافة الى مصر ، ومساندتها العملية للملك فؤاد في أزمة كتاب «الاسلام واصول الحكم» ، ولكن ما موقفها من اصداقائها التقليديين مزدوجي الشخصية الذين وصلوا في الدفاع عن حرية الفكر والتعبير حدا انفض معه الائتلاف المعادي اصلا لحزب الاغلبية ، واهتزت معه الحكومة التي شاركوا فيها رغم غياب الدستور وتعطيل البرلمان ؟ نشرت جريدة «الاخبار» لسان حزب «الاتحاد» في ٧ (ابول) سبتمبر ١٩٢٥ تصريحاً لدار المعتمد البريطاني نقلته عنه وكالة رويتر وجاء فيه «ان دار المعتمد البريطاني نظرا لوصف المسألة بأنها دينية، لم تتدخل ، عملا بالتقاليد التي جرت عليها من قبل في مثل هذه الاحوال» . وكان الكلام موجها - بهذا الاسلوب اللتوي - الى «الاصدقاء» حتى يمسدروا بريطانيا . ولكن الوثائق السرية لوزارة الخارجية البريطانية التي نقل عنها الصحفي المصري محسن محمد (١٩٠٠) ما ورد فيها عن قضية «الاسلام واصول الحكم» تعطي الدليل الدامغ على هذا الموقف المناق للحكومة البريطانية . يقول المندوب السامي بالوكالة نيفيل هندرسون في برقية رقم ٦٥١ بتاريخ ١٢ (ابول) سبتمبر ١٩٢٥ الى رئيس الوزراء اوستن تشمبرلن ان يحيى باشا ابراهيم جاءه منفعلا «حاولت جهدي ان اهدئه . واخبرته انه بالنظر الى الطابع الديني للخلاف، فان الموضوع من نوع لا يستطيع معه قصر الدويارة (مقر المندوب السامي البريطاني في القاهرة حينذاك) ان يت بشيء» . وفي مكان آخر من البرقية البالغة الطول «ركزت جهدي قدر الامكان للمحافظة على الائتلاف التام ، او اذا تعذر ذلك تخفيف الصدمة الناجمة عن تمزق الائتلاف بحيث نضمن ان يظل الاحرار الاكثر اعتدالا ، مؤمنين بان سقوط سعد زغلول هو هدفهم الرئيسي» .

فالنزاع بين الحزبين لا يعني حكومة جلالة ملك بريطانيا الا من حيث انه يضاعف او يقلل من فرصة هزيمة سعد في الانتخابات» .

هكذا كان موقف الاستعمار البريطاني من «الخلافة» موقفا مؤيدا للعكس الشيوعراطي - رغم استمتاع بريطانيا بفصل الدين عن الدولة - وهكذا كان موقفه من دكتاتورية الملك والاقليات الارستقراطية الحاكمة في غياب الدستور ، موقفا مؤيدا للفكر الاوتوقراطي ، رغم استمتاع بريطانيا بالنظام الليبرالي !
وذلك كان الوجه السياسي المباشر للقضية ، فكيف طالعنا الوجه الفكري ؟



ربما كانت حيثيات حكم هيئة كبار العلماء هي الوثيقة الفكرية الرئيسية التي عارضت كتاب «الاسلام واصول الحكم» في نقاط سبع محددة هي :

١ - انه جعل الشريعة الاسلامية شريعة روحية محض لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في امور الدنيا . ٢ - وان الدين لا يمنع من ان جهاد النبي ، صلى الله عليه وسلم ، كان في سبيل الملك لا في سبيل الدين ولا لابلغ الدعوة الى العالمين . ٣ - وان نظام الملك في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، كان موضوع غموض او ابهام او اضطراب او نقص ، وموجبا للحيرة . ٤ - وان مهمة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، كانت بلاغا للشريعة مجردا عن الحكم والتنفيذ . ٥ - وإنكار اجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام ، وعلى انه لا بد للامة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا . ٦ - وإنكار ان القضاء وظيفة شرعية . ٧ - وان حكومة ابي بكر والخلفاء الراشدين من بعده ، رضي الله عنهم ، كانت لا دينية .

وقد ردت الوثيقة على هذه النقاط معارضة رأي المؤلف بشأنها ، مستشهده بآيات من القرآن وبعض الاحاديث النبوية . وفور اقرار الحيثيات ابرق شيخ الازهر الى القصر الملكي ما نصه : «صاحب السعادة كبير الامناء بالنيابة ، بالاسكندرية .. ارجو ان ترفعوا الى السدة العلية الملكية ، عني ، وعن هيئة كبار العلماء ، وسائر العلماء ، فروض الشكر وواجبات الحمد والثناء على ان حفظ الدين في عهد جلالة مولانا الملك من عبث العابثين وإلحاد الملحدين ، وحفظت كرامة العلم والعلماء . وأئنا جميعا نبتهل الى الله ونضرع اليه ان يديم جلالة مولانا الملك مؤيدا للدين ، ورافعا لشأن الاسلام والمسلمين ، وان يحرس بعين عنايته حضرة صاحب السمو الملكي الامير فاروق ، ولي عهد الدولة المصرية . انه سميع مجيب . توقيع . شيخ الجامع الازهر» .

وكان الشيخ محمد رشيد رضا هو اول من كتب «في صحيفته المنار» يقول : «لا يجوز لمشيخة الازهر ان تسكت عنه - اي عن المؤلف - لئلا يقول هو وانصاره ان سكوتهم عنه اجازة له او عجز عن الرد عليه» . كانت هذه الكلمات هي الاشارة - الملكية ؟ - الاولى لمحاكمة الكتاب والمؤلف ، غير ان رشيد رضا تابع نقده قائلا :

ان الكتاب هو آخر محاولة يقوم بها اعداء الاسلام لإضعاف هذا الدين وتجزئته من الداخل (١٥١) . اما الشيخ محمد بخت فنسب الى علي عبد الرازق تبنيه لنظرية السير توماس ارنولد التاريخية المعادية لاجماع الفكر الاسلامي بكامله . وكانت اخطر الردود للشيخ محمد الخضر حسين في كتابه «نقض كتاب الاسلام واصول الحكم» الذي اهداه الى «خزانة حضرة صاحب الجلالة فؤاد الاول ملك مصر المعظم» وبرهن فيه على ان المسلمين عرفوا العلوم السياسية كغيرهم كقول احسن بن ابي الحسن البصري «كن للمثل من المسلمين اخا ، ولكبير ابنا ، وللصغير ابا» وكقول معاوية «لو كان بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت .. اذا شدوها ارحيتها واذا ارخوها شددتها» وكقوله ايضا «ان لا حول بين الناس وبين السنتهم ، ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا» . ويطلق احمد بهاء الدين في كتابه «ايام لها تاريخ» بان هذه الاقوال «من قبيل الحكم الماثورة» ، وهي شيء آخر تماما غير العلوم السياسية بمعناها الحقيقي» . ويلاحظ ايضا ان الشيخ لم ينتبه وهو يضرب المثل بكلمة معاوية الاخير «يسوق دليلا على الاستبداد السياسي الذي يريد ان ينكره» ، فمعاوية يقول : «انه يترك الناس احرارا يقولون ما يشاءون ما داموا لا يمسسون سلطاننا» (١٥٢) . ولكن الغريب حقا ان محمد عمارة - محقق كتاب «الاسلام واصول الحكم» وجامع وثائقه وكاتب مقدمته - يشيد بهذه الدراسة للشيخ الخضر حسين ، ولعل ماخذه الوحيد عليها ان صاحبها اهداها الى جلالة الملك ! ويضيف محمد عمارة مجموعة من الانتقادات الى الشيخ علي عبد الرازق وكتابه ، بعضها خاص بالنهج ويبدو فيه الناقذ ، وكأنه على يسار المؤلف يطالبه تقريبا بما قد يطالب به احد الباحثين عام ١٩٧٥ لا عام ١٩٢٥ ، وبعضها الآخر يخص ادوات البحث ويبدو فيها الناقذ وكأنه على يمين المؤلف حين يطالبه بما قد يطالب به من عاش في القرن الثاني او الثالث الهجري !

ان اكثر المواقف المتخلفة دلالة هو بالطبع موقف سمد زفلول ، السليدي يستبعد ان يكون «نكابة» سياسية في الائتلاف الوزاري بقدر ما هو «قناصة» عقلية خالصة ، يقول «قرات كثيرا للمستشرقين ولسواهم فما وجدت ممن طعن منهم في الاسلام حدة كهذه الحدة في التعبير ، على نحو ما كتب الشيخ علي عبد الرازق .. لقد عرفت انه جاهل بقواعد دينه بل بالبسيط من نظرياته ، وإلا فكيف يدعي ان الاسلام ليس مدنيا ، ولا هو بنظام يصلح للحكم ؟ فاية ناحية مدنية من نواحي الحياة لم ينص عليها الاسلام ؟ هل البيع او الاجارة او الهبة ، او اي نوع آخر من المعاملات ؟ ألم يدرس شيئا من هذا في الازهر ؟ اولم يقرأ ان امما كثيرة حكمت بقواعد الاسلام فقط عهودا طويلة كانت انصر العصور ؟ وان امما لا

١٥١ - «النار» - المجلد ٢٦ ص ١٠٤ - عدد ٢١ يونيو (حزيران) سنة ١٩٢٥ .

١٥٢ - احمد بهاء الدين ، «ايام لها تاريخ» ، الطبعة الثالثة ، دار الكتاب العربي - القاهرة

١٩٦٧ (ص ٢٢٦) .

نزاع تحكم بهذه القواعد ، وهي آمنة مطمئنة ، فكيف لا يكون الاسلام مدنيا ودين حكم ؟ الى ان يقول : « .. وما قرار هيئة كبار العلماء باخراج الشيخ علي من زميرتهم الا قرار صحيح لا عيب فيه ، لان لهم حقا صريحا - بمقتضى القانون ، او بمقتضى المنطق والعقل - ان يخرجوا من يخرج على انظمتهم من حظيرتهم . فذلك امر لا علاقة له مطلقا بحرية الرأي التي تعنيها السياسة » (١٥٢) .

وذلك هو رأي زعيم الاغلبية الشعبية وممثل الشريحة البرجوازية الاكثر تقدما ، ولعله كان اكثر حدة مما جاء في جريدة «الاخبار» لسان حال حزب الاتحاد المناويء له سياسيا واجتماعيا ، باستثناء الالفاظ الخشنة التي استخدمتها الجريدة المذكورة ضد الكتاب ومؤلفه والحزب الذي يسانده . ان هذا التناقض الفاجع بين التمثيل السياسي والاجتماعي لحزب الطبقة المتوسطة (الوفد) ورؤاه الفكرية في القضايا الجوهرية يزيد مسيرة « النهضة » انقسام بين قاعدتها المادية وافكارها . اية انتكاسة لحقت بهذه المسيرة بعد ان خلت مسودة دستور الثورة العربية من النص على دين للدولة ، فاذا بقائد ثورة ١٩١٩ يستهجن كتابا يعارض الحكومة الدينية !!

هذا بينما كان الفكر الليبرالي موزعا بين « المثقفين » ذوي الانتماءات المختلفة ، كمجلة « الهلال » التي قالت في عدد (تموز) يوليو ١٩٢٥ : « ان كل امة اسلامية حرة في انتخاب من تريد حاكما عليها ، وسواء كان الاستاذ علي عبد الرازق قد وفق الى ان يسند نظريته هذه الى الدين - كما نعتقد - ام لم يوفق ، فان هذه النظرية تتفق واسول الحكم في القرن العشرين ، الذي يجعل السيادة للامة دون سواها من الافراد مهما كانت ولادتهم او ميزاتهم الاخرى » . وتبرر مجلة «المقتطف» في عدد (آب) اغسطس ١٩٢٥ وقفها الى جانب الكتاب « لا لاننا نعتقد ان كل ما قاله حضرة القاضي علي عبد الرازق وامثاله قرين الصواب وخال من الخطأ ، بل لان قيام بعض المفكرين ووقوفهم موقف الانتقاد والشك يشهد الهمة ويفري بالبحث والتنقيب » . ويطلق سلامة موسى في «هلال» اكتوبر (تشرين الاول) ١٩٢٥ بان لملي عبد الرازق «الحق في ان يكون حرا يرتأي ما يشاء من الآراء دون ان ان يقيد بأي قيد سوى الاخلاص» ، وحتى «الوفد» لم يخل من صوت ليبرالي كاحمد حافظ عوض يكتب في «كوكب الشرق» بتاريخ ١٧ (آب) اغسطس ١٩٢٥ متسائلا : «هل لمصر نظام هو الدستور تحكم على موجهه ؟ ام لها غمير الدستور نظاما خفيا تمتد خلال ظلماته ابد فتتك بما قرر الدستور من حقوق ؟ » . ولكن الذي قاد الحملة الى جانب الكتاب ومؤلفه وضد التخلّف الفكري الخيف والموقف السياسي المشين ، كان بطبيعة الحال حزب الاحرار الدستوريين عبر

١٥٢ - نقلا من كتاب سكرتيره محمد ابراهيم الجريسي «سعد زغلول - ذكريات تاريخية طريفة» -

كتاب اليوم - القاهرة (ص ٩٢) .

جريدته «السياسة» وبأقلام صفوة المثقفين في ذلك العصر كالدكتور طه حسين ، والدكتور هيكل، والدكتور منصور فهمي، ومحمود عزمي، وعبد القادر المازني. ولقد كان جوهر كتابات هؤلاء جميعا هو نفسه جوهر كتابات الليبراليين المصريين غير المنتمين الى حزب الاحرار: الاعتراف بحق الشيخ علي عبد الرازق في اعلان ما يراه حقا. اي ان الدفاع كان في واقع الامر عن «الشكل» بغض النظر عن المضمون . لذلك كان العمل الفكري الهام الذي قدمته «السياسة» هو مقتبساتها عن الامام محمد عبده (عدد ٦ يوليو (تموز) ١٩٢٥) الذي يعد كتاب «الاسلام واصول الحكم» تطورا شجاعا لها . وقد رتب الاستاذ محمد عمارة في دراسته الوثائقية هذه المقتبسات على النحو التالي : (١) قال الشيخ محمد عبده ان الخليفة «حاكم مدني من جميع الوجوه» . (٢) «وليس في الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة الى الخير والتنفير عن الشر» و«ليس في الاسلام ما يسمى عند قسوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه» . (٣) «ان الشرع لم يجه» ببيان كيفيه مخصوصة لمناصحة الحكام ، ولا طريقة معروفة . للتشورى عليهم» . (٤) «لم يقتل هؤلاء (يقصد الخوارج والقرامطة) مع الخلفاء لاجل ان ينصروا عقيدة ، ولكن لاجل ان يفروا شكل حكومة» . (٥) «اذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الايمان من وجه واحد حمل على الايمان لا يجوز حمله على الكفر» . ان الاستشهاد بأقوال الامام محمد عبده تعني ان تفكيره كان مقبولا من الراي العام ، كما تعني قرابة ما بين «الاسلام واصول الحكم» وهذا التفكير . واذا كان نضال محمد عبده قد انتهى بنفيه امداء من الزمن ثم عودته ومباركته لنظرية «المستبد العادل» فالى اين انتهى نضال الشيخ علي عبد الرازق ؟.



نشرت جريدة «السياسة» بتاريخ ١٣ آب اغسطس ١٩٢٥ مذكرة الشيخ علي عبد الرازق ردا على الملاحظات السبع التي وجهتها اليه - كاتهامات - هيئة كبار العلماء بالازهر . ونحن نذكر ان الشيخ قد اصر امام الهيئة المذكورة على كل ما جاء في الكتاب . وهو في رده المطول على التهم بنفيها بقوله انها لم ترد اصلا في الكتاب . وهو بالطبع رد ضعيف ومساومة على الراي تشكل احدى درجات التراجع . انه من جهة لم يتخل عن الكتاب ، ولكنه يرفض من جهة اخرى ان «يتهم» بما جاء في بيان هيئة كبار العلماء . ويلاحظ ان هذا الإيحاء بالتراجع قد التقطته صحافة تلك الايام فيما نشر له من احاديث اقتطف منها الكثير محمد عمارة في كتابه الوثائقي عن القضية كلها . واهم هذه الاحاديث ادلى به الى جريدة «بورص اجيبين» ونقلته «السياسة» في عدد ١٤ آب اغسطس ١٩٢٥ وفيه يؤكد «ان فكرة الكتاب الاساسية التي حكم من اجلها هي ان الاسلام لم يقرر نظاما معينا للحكومة ، ولم يفرض على المسلمين نظاما خاصا يجب ان يحكموا بمقتضاه ، بل ترك لنا مطلق الحرية في ان ننظم الدولة طبقا للاحوال الفكرية

والاجتماعية والاقتصادية التي توجد فيها ، مع مراعاة تطورنا الاجتماعي ومراعاة مقتضيات الزمن» . وقال : «ان الخلافة ليست نظاما دينيا ، والقرآن كما قلت في كتابي «لم يأمر بها ولم يشر» ثم «ان النبي لم يكن قط ملكا ، ولم يحاول قط ان ينشئ حكومة او دولة ، فقد كان رسولا ببعثه الله ولم يكن زعيما سياسيا» . هذه التصريحات الحاسمة تتناقض مع نعمة المذكرة ، كما تتناقض مع «نهاية» الشيخ علي عبد الرازق حيث منع اعادة نشر كتابه حتى وفاته عام ١٩٦٦ ، ويقال انه اوصى بعدم نشره على الاطلاق مما اثار قضية اخرى بين ورثته والاستاذ محمد عمارة ومجلة «الطلیمة» حين نشرت النص الكامل قبل ان يضمه كتاب . كذلك فانه لم يكتب شيئا ذا بال طيلة اربعين عاما ، واستعاده الازهر مرة اخرى السي هيئة كبار العلماء في عهد الملك فاروق .

هذه النهاية المثيرة للعجب والاسى تدعو الى التأمل من جملة زوايا :

● اولها ان الشيخ علي عبد الرازق لم يكن استثناء بين الليبراليين المصريين سواء في المقدمات او النتائج ، فقد تلقوا فجأة وانطفأوا فجأة بين انكسار الثورة العربية وانكسار ثورة ١٩١٩ .

● ان اللحظة المفاجئة والموت المفاجيء للعقل الليبرالي المصري يعكسان التناقض الفادح الثمن بين الطبيعة الاجتماعية للطبقة التي رفعت لواء هذا العقل على صعيد الفكر ودأسته تحت الاحذية على صعيد المصالح الطبقية ، وبين الطبيعة الاجتماعية للطبقة «الثورية» على الصعيد السياسي و«المتخلفة» على صعيد البنية الفكرية .

● لقد وصلت قضية «الاسلام واصول الحكم» - وعمودها الفقري فصل الدين عن الدولة - الى ذروة التعارض الذي لا يلتئم بين الاعتماد على شواهد الدين (القرآن والسنة) ، والتوصل الى نتائج غير دينية . فاللعب على «ارض» الآخرين لا يقود بالضرورة الى كسب الجولة .

غير ان التناقض بين القاعدة المادية للثورة والقيم الفكرية للتقدم ؛ قد اثمرت معادلة يستحيل حلها في ظل البرجوازية المصرية .



(٢) لم يكد العام يكتمل على قضية «الاسلام واصول الحكم» للشيخ علمي عبد الرازق ، حتى استيقظ الرأي العام المصري من جديد على «محاكمة ثانية» عالية الضجيج ، لم تختص بالنظر فيها هذه المرة هيئة كبار العلماء بالجامع الازهر ، وانما تولت التحقيق فيها النيابة العامة مباشرة بعد حصار عنيف للتميم في البرلمان والجامعة والازهر والصحافة والشارع جميعا وفي وقت واحد . تلك كانت محاكمة الدكتور طه حسين المدرس حينذاك بالجامعة الرسمية الحديثة الولادة ، لانه جمع بعض المحاضرات التي يلقيها على طلابه واصدرها في كتاب عنوانه «في الشعر الجاهلي» ضمن مطبوعات دار الكتب المصرية عام ١٩٢٦ ، واذا

بلاغ من طالب ازهري يدعى خليل حسنين مؤرخ في ٣٠ مايو ١٩٢٦ «الى سعادة النائب العمومي» يتم فيه طه حسين بأنه اصدر كتابا يشتمل على «طعن صريح في القرآن العظيم حيث نسب الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوي الكريم» . ثم وصل «سعادة النائب العمومي» خطاب آخر اكثر خطورة لان صاحبه هو شيخ الجامع الازهر شخصيا يوجز فيه تقريراً لعلماء الازهر حصول كتاب طه حسين المذكور «كذب فيه القرآن صراحة ، وطعن فيه على النبي صلى الله عليه وسلم ، وعلى نسبه الشريف ، واهاج بذلك ثائرة المتدينين ، واتى فيه بما يخل بالنظم العامة ، ويدعو الناس للفوضى» . وطالب الامام الاكبر «اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة الناجمة ضد هذا الطعن على دين الدولة الرسمي وتقديمه للمحاكمة» وأرفق بالبلاغ صورة من تقرير العلماء . وفي ١٤ (أيلول) سبتمبر ١٩٢٦ تقدم النائب الوفدي عبد الحميد البنا ببلاغ ثالث الى «سعادة النائب العمومي» ضد طه حسين وكتابه الذي «طعن فيه على الدين الاسلامي - وهو دين الدولسة - بمبارات صريحة» . وكان لا بد للنيابة العامة ، امام هذا الحصار المكثف ، من ان تفتح التحقيق مع الدكتور طه حسين - تمهيدا لمحاكمته - حول ما جاء في كتابه «في الشعر الجاهلي» .

وهذا ما كان .. ففي ١٩ أكتوبر (تشرين الاول) ١٩٢٦ تولى الاستاذ محمد نور رئيس نيابة مصر مسؤولية التحقيق مع «المتهم» في اربع نقاط رئيسية اجمع عليها اصحاب البلاغات السالفة الذكر ، وهي :

● ان المؤلف اهان الدين الاسلامي بتكذيب القرآن في إخباره عن ابراهيم واسماعيل حيث ذكر في ص ٢٦ (المتنطفات كلها من الطبعة الاولى) من كتابه ما نصه : «.. للتوراة ان تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل ، وللقرآن ان يحدثنا عنهما ايضا ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لاثبات وجودهما التاريخي ، فضلا عن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم الى مكة ، ونشأة العرب المستعربة فيها . ونحن مضطرون الى ان نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهود والقرآن والتوراة من جهة اخرى» .

● ان المؤلف تعرض للقراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعا ، فزعم بأنها ليست منزلة من عند الله ، وان هذه القراءات انما قراتها العرب حسب ما استطاعت ، لا كما اوصى الله بها الى نبيه مع ان معاشر المسلمين يعتقدون ان كل هذه القراءات مبرورة عن الله تعالى على لسان النبي صلى الله عليه وسلم .

● ان المؤلف طعن في نسب الرسول طعنا فاحشا حين قال في ص ٧٢ من كتابه «نوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين ، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه الى قريش ، فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون من صفوة بني هاشم ، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف ، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي ، وأن تكون قصي

صفوة قريش ، وقريش صفوة مضر ، ومضر صفوة عدنان ، وعدنان صفوة العرب ، والعرب صفوة الانسانية كلها .

● ان المؤلف انكر ان للاسلام اولوية في بلاد العرب اذ يقول في ص ٨٠ من كتابه «اما المسلمون فقد ارادوا ان يثبتوا ان للاسلام اولية في بلاد العرب كانت قبل ان يبعث النبي ، وان خلاصة الدين الاسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي اوحاه الله الى الانبياء من قبل» . وفي ص ٨١ قال : «.. وشاعت في العرب اثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة ان الاسلام يجدد دين ابراهيم ، ومن هنا اخذوا يعتقدون ان دين ابراهيم هذا كان دين العرب في عصر من العصور ، ثم اعرضت عنه لما اضلها به المضلون وانصرفت الى عبادة الاوثان» .

تلك هي التهم التي ووجه بها طه حسين في التحقيق ، من جملة البلاغات التي وصلت النائب العام . في هذا الوقت كان البوليس السياسي يكتب تقريراً سورياً من نسختين احدهما للملك والاخرى للمندوب السامسي البريطاني . وبتاريخ ٢٢ اكتوبر (تشرين الاول) ١٩٢٦ يقول التقرير الاول «انشراف بالايام الى طلب سعادتك (يقصد رئيس الديوان) عن كتاب «في الشعر الجاهلي» للشيخ طه حسين .. فان المنهج الذي اتبعه الشيخ طه حسين قد استعاره من ديكرات الفيلسوف الفرنسي . وهو منهج الشك في كل شيء .. والقاعدة الاساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وان يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاماً . وكما يقول الشيخ : يجب حين نستقبل البحث عن الادب العربي وتاريخه ان ننسى عواطفنا القومية وكل شخصياتها ، وان ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها ، وان ننسى ما يضاف هذه العواطف القومية والدينية . ثم يستطرد التقرير السري : ولذا فان الشيخ طه حسين حين بدأ في تأليف كتابه طرح عن نفسه العواطف القومية والدينية ، وبالتالي اصبح بلا مقدسات . وقد بدأ الشيخ طه في تطبيق هذا المذهب في الجامعة وقال فيه كثيراً من المحاضرات» .

اما تقرير القلم السياسي الى الملك بتاريخ اول نوفمبر ١٩٢٦ فيقول : «علمنا امس حوالي الساعة العاشرة صباحاً بعزم بعض طلبة الازهر ومنهم الشيخ الفقهي والشيخ محمد الاسمر ، على عمل مظاهرة والناداة بسقوط الشيخ طه حسين .. وفي الساعة الحادية عشرة صباحاً بعد انتهاء الحصة الثانية وقف المدعو محمد الاسمر ومعه الشيخ الفقهي ، والشيخ محمد محسن والي ، وهم من طلبة السنة الرابعة قسم عالي الازهر ، وقال اولهم وهو الشيخ محمد الاسمر : سيروا بنا ايها الطلبة نحو المشهد الحسيني لنعلم الراي هناك غضبتنا على الملحدين ، لان المواد يجمع كثيراً من طبقات المصريين ، فصفق له الحاضرون وحيدوا فكرته وخرجوا جميعاً قاصدين هذه الجهة ، وعند خروجهم من باب الازهر هتفوا قائلين : ليسقط طه حسين .. ليسقط عبد العزيز فهمي .. ليسقط البنداري .. وما زالوا كذلك حتى وصلوا الى سيدنا الحسين ، وهناك اشترى بعضهم اعداداً من

جريدة السياسة وهتفوا وهي في ايديهم بسقوط الجريدة ثم مزق كل منهم جريدته وداسها بقدمه» .

وفي تقرير القلم السياسي الى الملك بتاريخ ٥ يناير (كانون الثاني) ١٩٢٧ برقم ٣٢ سياسي سري وبتوقيع حكمدار بوليس مصر نلاحظ (مع جمال سليم مؤلف «البوليس السري. يحكم مصر» (١٥٤) ان الفضيحة على طه حسين قد انتقل من الازهر والقاهرة الى اهل المدن الاخرى في الدلتا والصعيد من الاعيان والتجار وغيرهم . ويقول التقرير المذكور : «اتشرف بأن ارسل لمعاليتكم (يقصد كبير الامناء) بصورة التلغراف الذي وصل الى بعض الصحف المصرية اليوم بشأن الدكتور طه حسين مذبلا بامضاء فريق من علماء واعيان وتجار «اسنا» بامسلك التكرم بالمعلومية» . ويرفق التقرير بالنص البرقي : «... اذا كذبنا القرآن الكريم مرفضة لطله حسين وصيانة للائتلاف ، فلا غرابة في هدم الباقي من احكام الدين وهي الاوقاف .. كفى بلاء يا نواب الامة المسلمة .. هل اقاموا لنا ديننا جديدا قبل الاجهاز على ديننا القديم ... ويشاع ان المشاريع اللادينية اجماع ستنفذ في وزارة الائتلاف بامراز حزب واعضاء كل المراد ان يحمي دين الله لا حماية الاعداء فنستفيث بجلالة الملك وبالعلماء وبالامة وبالبرلمان ...» .

وبلغ عدد الموقعين نيابة عن الاهالي ٢٦ رجلا .

في هذا المناخ كان يجري التحقيق مع طه حسين .



ولا بد ان طه حسين - المتهم - ومحمد نور - المحقق - فوجيء كلاهما بالمضاعفات التي تواترت في قاعة البرلمان ، وبين جدران الجامعة وصفحات الجرائد ، حتى اصبح البحث العلمي الجاف «في الشعر الجاهلي» حديث رجل الشارع .

كان طه حسين ، كعلي عبد الرازق من ابناء الازهر ، وكان مثله صديقا لحزب الاحرار الدستوريين دون ارتباط عضوي او التزام تنظيمي . وكلاهما - في ذلك الوقت - لم يكن ذا طموح سياسي مباشر في السلطة ، وان كانت افكارهما ابعاد سياسية . وكانت الشهور القليلة التي مضت بين قضية «الاسلام واصول الحكم» و«في الشعر الجاهلي» قد عرفت تقفرا سياسيا هاما باعتلاء عدلي يكن رئاسة الوزارة ، وعودة البرلمان حيث اصبح سعد زغلول زعيما للمعارضة .

هنا تبلورت المفارقة التاريخية بين تجسيد الطبقة المتوسطة - ممثلة في حزب «الوفد» بقيادة سعد - للديمقراطية السياسية ، وتخلفها الفكري المروع . بينما

كانت الارستقراطية المصرية ذات التراث الاجتماعي المثقل بالعداء للشعب ، هي التي رفعت لواء الحرية الفكرية وتقدم البحث العلمي والنهضة . تبلورت هذه المفارقة بشكل حاد في قضية طه حسين ، أكثر حدة مما كان عليه الأمر في قضية الشيخ علي عبد الرزاق ، بالرغم من ان «موضوع» الشعر الجاهلي اُبعد كثيراً عن خياشيم رجل الشارع من «موضوع» الاسلام وأصول الحكم ومشكلة الخلافة .. حتى ان الملك والانكليز لم يتدخلوا هذه المرة لاشعال الحريق ، وربما كان هذا الموقف سبباً في اطفائه حيث بات مكتب النائب العام بعيداً - على وجه التقريب - عن ضغوط الدين يكبسون أضرار الضوء الاحمر والاخضر . بل اصبح ضغط الازهر والرأي العام هو - تقريباً - الضغط الوحيد والخطير .

لماذا ؟

لان العقل العلمي لم يكن هو الذي يفكر ، بل الوجدان الديني الذي التقط «تفاصيل النتائج الثانوية» لبحث طه حسين ، وبعض «الإشارات الدينية» و«لهجة بعض الفقرات» فولزته جراءة الرجل على اقتحام المقدسات . ان القيمة الاولى والعظمى لكتاب «في الشعر الجاهلي» هي المنهج الذي اتبعه طه حسين في البحث ، المنهج القائل - على حد تعبير الدكتور لويس عوض في كتابه «ثقافتنا في مفترق الطرق» (١٥٥) - «ان الدليل الثقلي وحده لا يكفي ، وان عنينة القدماء عن القدماء او المحدثين عن القدماء لا تكفي ، بل ينبغي ان يمتحن كل شيء بالدليل العقلي وبالدليل الاستقرائي» او كما قلت في كتابي «ماذا يبقى من طه حسين» ما نصه : «ان ما وصلنا عن القدماء ليس منزها عن إعادة النظر والتمحيص ، ويجب ان نلتقي به بعيداً عن اليقين والایمان ، وقریباً من الإنكار والشك» (١٥٦) . وفي كتابي ذاك أوجزت «الموقف» في نقطتين :

● الاولى هي ان طه حسين «كان يتوجه الى ما هو اخطر من النظام السياسي ، كان يقتحم النظام الفكري للمجتمع والسلطة على السواء ، لذلك فهو بالرغم من انه لم يتعرض لشخص محدد - كالدات الملكية مثلاً - او حتى مبدأ سياسياً مباشراً ، الا انه طورد ولوحق بصورة غير مسبوقه في ذلك الوقت . ولا يكفي القول بان طه حسين قد طبق منهج الشك عند ديكارت على الشعر الجاهلي ، ولا يكفي ايضا انه رأى في هذا الشعر انتحالا دفعه لان يرجح باتشاء هذا الشعر في صدر الاسلام . وانما ينبغي ، بالاضافة الى ذلك كله ، القول بان طه حسين كحلقة في سلسلة الفكر البرجوازي الجديد قد دعم الرؤية الليبرالية الوافدة على الثقافة بشاهد خطير يمس قدس الاقداس عند الفكر السلفي وهو اللغة . لقد

١٥٥ - دار الاداب - بيروت ١٩٧٤ - ص ١٢٥ .

١٥٦ - دار المتوسط - بيروت ١٩٧٤ - تقع الدراسة من ص ١١ الى ص ٣٠ والحوار بيني

وبين طه حسين يقع من ص ٣١ الى ٧٨ .

حاول طه حسين - مثلا - ليدال على صحة الفرض الذي شرع في اثباته ، ان يستشهد بالقرآن لغة وإسلوبا على مدى القرابة التي تصل بين هذا (البيسان) الاسلامي ، والتسبيح البلاغي للشعر الذي استقر في التاريخ والوجدان المتوارث بأنه يمت الى العصر الجاهلي .. بينما صوره وأوزانه وأخيلته ، بل وأشباح معتقداته ، تمت الى صدر الاسلام .

● «وكانت المشكلة من الناحية الفكرية اهم بكثير مما اراد البعض ان يسفه عليها من الناحية الدينية .. ان مجموعة المقدمات والنتائج التي توصل اليها طه حسين لا تعني مطلقا انه ملحد ، بل هي بعيدة كل البعد عن ان تجعل منه مفكرا ماديا بالمعنى الصحيح لهذا التعبير ، سواء في فلسفات القرن الثامن عشر وما سمي بعصر التنوير ، او في فلسفات القرن التاسع عشر والقرن العشرين من الماركسية الى البراغماتية والوضعية والتجريبية . ان طه حسين في بحثه الرائد يظل مفكرا مثاليا بالمعنى الفلسفي كديكارت نفسه ، وان لم يتخذ من ديكارت ولا من أوغست كونت سوى بعض العناصر المنهجية غير المترابطة عضويا في نظام فلسفي متسق . اي انه بلغة هذه الأيام قد استلهم الشعر أكثر من استلهامه لاسس البناء المنهجي وطوابقه الشاهقة . اخذ عن هذين الفيلسوفين الكبيرين ، شكهما في المسلمات واعتمادهما على العقل . وقد كان العلم وقوانينه المكتشفة حديثا حينذاك ، بمثابة الدعامة النظرية التي أغنت ديكارت وأوغست كونت ، كليهما - رغم تباين فلسفتيهما - بعدد من عناصر الصياغة المنهجية لرؤيتهما الوجود والطبيعة والمجتمع في العصر البرجوازي الاوروبي .

ولم يكن هذا حال طه حسين ، ولا حال زملائه من جيل النهضة في تاريخنا الحديث . كانت البرجوازية المصرية الناشئة من الضعف والوهن - فقد بدأت حياتها أصلا بالقطاع التجاري - ومن التخلف ايضا ، بسبب انضمام شرائح اليها من القطاع الزراعي ، بحيث انها لم تكن لتستطيع في مواجهة الفكر الاقطاعي الراسخ الا ان تأخذ من البرجوازيات الاوروبية اسلحتها القديمة التي واجهت بها المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية والمؤسسة الاجتماعية . ولكن هذه الاسلحة التي كانت ثمرة ابداع اجتماعي مغاير لظروفنا - التي لم تصاحبها مثلا كشوف علمية وتطبيقات صناعية لهذه الكشوف ، وانتقال بالهن الحرفية الى مستوى ارقى للعلاقات الاجتماعية - هذه الاسلحة ما كان يمكن استيرادها كما هي بلا زيادة او نقصان . وانما كان ابداع جيل الرواد انهم نقلوا وتأثروا بما يليب الاحتياجات الموضوعية للواقع المصري في اتجاه التخلي عن المجتمع شبه الاقطاعي المستعمر ، الى المجتمع الوطني الديموقراطي المستقل .

هكذا كانت الآداب الرومانسية الاوروبية والنظرات الاشتراكية التدريجية البرلمانية ، وأفكار وقيم الإصلاح الديني ، هي الواجهة الليبرالية التي رفعتها الانتلجنسيا المصرية في ذلك الزمن . ومن هذه الزاوية كان المنهج الذي قدمه طه حسين في تضاعيف كتابه (في الشعر الجاهلي) هو نافوس الخطر الذي بلور معالم الثورة الاولى في فكرنا الحديث» . وأحب ان أركز على هذه الفقرة

الآخرة مما قلته في كتابي «ماذا بقي من طه حسين» ، لاني اقصد الفاظهما قصدا ، فقد «بلور» صاحب «في الشعر الجاهلي» ثروة المرحلة الثانية من عصر النهضة . فاذا كانت المرحلة الاولى قد انتهت الى التوفيق بين الدين والعلم الحديث ، فقد بدأت المرحلة الثانية بالفصل بين الدين والدولة ، وانتهت كما نرى بالفصل بين الدين والعلم . وقد كان ذلك اقصى ما يستطيع فكر النهضة المصرية ان يصل اليه ويساوم عليه مما .

كان الطهطاوي والافغاني ومحمد عبده ، يقولون بدرجات متفاوتة ان الحضارة الحديثة لا تتناقض مع الاسلام الصحيح . وجاء علي عبد الرازق ليقول ان لا علاقة بين الاسلام كعقيدة دينية والدولة كنظام سياسي للحكم . وجاء طه حسين بما يشبه «الضربة القاضية» ليقول : ان العاطفة الدينية والوجدان الروحاني ومعتقدات السلف ، لا علاقة لها بالعلم وقوانينه وتجاربهم ورؤاه ومقدماته ونتائجه . واذا كان كل انسان ينطوي على هاتين الشخصيتين ، العاطفية والعقلية ، فان العالم حين يبحث لا يعتمد سوى العقل ، وبالتالي الشك بل ونسيان الوظائف القومية والدينية بشخصياتها وأحداثها وشواهدا وقيمها . لذلك كان كتابه - من بعض النواحي - اول مساس مباشر بالاسلام بقلم يدين صاحبه بالاسلام وتعلم في الأزهر ، وفي بلد تدين غالبية بالاسلام وفوق ارضها شيد الأزهر .

قلت «اول مساس مباشر» بمعنيين : اولهما انه نظر الى القرآن نظرتة الى نص ادبي (وهكذا الفئ محور الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة حول زمن القرآن وما اذا كان قديما او حديثا) . والمعنى الثاني انه نظر الى هذا النص الادبي في سياقه التاريخي ومحيطه البيئي حيث الضغوط الاقتصادية والمناورات السياسية والنزوات العسكرية والاهواء الشخصية ، تشارك في صنع النص وتنعكس في تفسير القدماء له ورؤيتهم اياه .

هكذا يصف قصة اسماعيل في القرآن بان امرها «أذن واضح» ، فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الاسلام ، واستغلها الاسلام بسبب ديني وسياسي ايضا ، وإذن فيستطيع التاريخ الادبي واللغوي الا يحفل بها عندما يريد ان يتعرف اصل اللغة العربية الفصحى ، وإذن فنستطيع ان نقول : ان الصلة بين اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن انما هي كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة اخرى من اللغات السامية المعروفة ، وان قصة العاربة والمستعربة وتعلم اسماعيل العربية من جدهم ؛ كل ذلك احاديث اساطير لا خطر له ولا غناء فيه» . هذا من ناحية اللغة التي يريد طه حسين - عبر الفرض غير الآخذ بالرواية القرآنية - ان يصل منها الى «ان هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن ان يكون صحيحا ، ذلك لاننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يضيفون اليهم شيئا كثيرا من الشعر الجاهلي قوما ينتسبون الى عرب اليمن ، الى هذه القحطانية العاربة التي كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن» . اما على صعيد التاريخ ، فان طه حسين يريد ان يذهب الى ما هو أبعد

فيقول : «نحن مضطرون الى ان نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في البينات الصلة بين اليهود والغرب من جهة ، وبين الاسلام واليهود والقرآن والتوراة من جهة أخرى . وان أقدم عصر يمكن ان تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة انما هو هذا العصر الذي اخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبنون عليه المستعمرات» ، «... وان ظهور الاسلام وما كان من الخصومة بينه وبين وثنية العرب من غير اهل الكتاب قد اقتضى ان نثبت الصلة بين الدين الجديد وبين ديانتى النصرى واليهود ، وأنه مع ثبوت الصلة الدينية يحسن ان تؤيدها صلة مادية» .

ثم يحدد طه حسين معالم منهجه في التفكير -ايًا كانت النتائج العقائدية - حين يشير صراحة الى هدف «اسلامي» يؤيده الشعر «الجاهلي» سلفاً ، والحقيقة ان الشعر ليس جاهلياً ، بل صيغ في صدر الاسلام ليبرر الهدف الاسلامي ويظهر ذلك واضحاً - كما يرى طه حسين - في قضيتين اولاهما قضية نسب الرسول والاخرى قضية دين ابراهيم . في الاولى يقول - كما أوردنا في مقدمة هذا الفصل - انه «لأمر ما» اقتنع الناس ان النبي «يجب ان يكون منحدراً من «صفوة العرب» ، وان «العرب صفوة الانسانية كلها» . وفي القضية الثانية يقول طه حسين : انه قد «شاعت» في العرب «اثناء» ظهور الاسلام و«بعده» ان الاسلام كان على نحو من الانحاء هو نفسه دين ابراهيم او انه يجده لان دين ابراهيم كان دين العرب في احد العصور ، «ثم اعرضت عنه لما اضلها به المضلون وانصرفت الى عبادة الاوثان» .

ولم يكن طه حسين في هاتين القضيتين مستهيناً بقدر الرسول او العرب او الاسلام ، وكان في استطاعته ان يستشهد بعشرات الآيات والأحاديث الاخرى التي تدلل في مجموعها على ان الرسول كان بشراً مثلنا «أمه تاكل القديد في مكة» ، وان لا فضل لإنسان على آخر في الاسلام «الا بالتقوى» . كان يستطيع ولكنه لم يفعل . وفي اللحظة عينها لم يكن مستمعيناً باحد ولا بشيء . ولكنه اراد ، كشأنه على طول الكتاب ان يثبت امرين ، الاول هو ان الشعر «الجاهلي» في معظمه ليس جاهلياً ، وان الهدف السياسي (كتصوير البعض ان تعظيم النبي يجسيء بانتسابه الى عدنان صفوة العرب) ، والامر الثاني هو التاريخ الذي ينحرف به احياناً خيال البعض أو مصالحهم لاثبات الحاضر الذي قد لا يحتاج الى هذا الالتياب المزيف . ولكن طه حسين قد اراد ان يضيف هذه المرة الى هذين الامرين آخر ثالثاً هو : محور الشعور العرقي والعنصري والتعصب الديني ، فاعظم الرسول ليست بنسبه ، وعظمة الرسالة ليست بقوميتها ، وعظمة الانبياء ليست بأولوية دين ما على بقية الاديان .

ولكن سبعة كتب ردت على طه حسين وكتابه لم تتوقف قط عند هذه المعاني، بل استوقفها ما أسمته بتكذيب القرآن وطعن الاسلام وتجريح الرسول ، مثلما ورد في «نقض كتاب في الشعر الجاهلي» للشيخ محمد الخضر حسين الذي سبق له ان تصدى في كتاب مشابه للشيخ علي عبد الرازق ، وكذلك كتاب «نقد كتاب

في الشعر الجاهلي» لمحمد فريد وجدي ، وأيضا كتاب «تحت راية القرآن» لمصطفى صادق الرافعي ، وكتاب «الشهاب الراصد» لمحمد لطفسي جمعة ، ومحاضرات الشيخ محمد الخضري ، وكتابان لمحمد أحمد عرفة ومحمد أحمد الفمراوي :

وتقدم النائب الوفدي عبد الحميد البنان ، بخلاف بلاغه الى النائب العام ، باستجواب الى وزير المعارف العمومية مطابيا باخراج طه حسين من الجامعة . وتقول مضبطة مجلس النواب المصري في تلك الدورة عام ١٩٢٦ ان الغالبية الساحقة من المعارضة الوفدية وقفت الى جانب الاستجواب ، وطالبت بطرد طه حسين من التعليم الجامعي ، باستثناء علي الشمسي باشا وزير المعارف ومن رجال «الوند» حينذاك ، فان المضبطة تسجل له قوله : «اننا نطمع ايها السادة النواب ... نطمع في ان تكون الجامعة ممهدا طلقا للبحث العلمي الصحيح» . اما سعد زغلول فقد أمسك بالعصا من الوسط ، اذ خطب في احدى المظاهرات الغاضبة قائلا : «ان مسألة كهذه لا يمكن ان تؤثر في الامة المتسكة بدينها ، هبوا ان رجلا مجنوننا يهدي ، في الطريق ، فهل يضر العقلاء شيء من ذلك ؟ ان هذا الدين متين ، وليس الذي شك فيه زعيما ولا اماما نخشى من شكه على العامة ، فليشك من شاء وما علينا ان لم تفهم البقر ؟» . ولكن سعد زغلول ايضا هو الذي ارغم النائب على سحب استجوابه !! خاصة بعد ان هدد عدلي يكن بالاستقالة من رئاسة الوزارة .

اي ان المناخ السياسي هو الذي اضطر سعد زغلول لاتخاذ هذا الموقف الوسطي المغاير بدرجة ما لموقفه الاكثر عنفا من قضية «الاسلام واصول الحكم» لعلي عبد الرازق . ولست اقصد بالمناخ السياسي الموقف السلبي للملك والانكليز ، بل الموقف الايجابي الضاغط للشارع الشعبي . وكان «الوند» يقود اعرض قطاعاته الجماهيرية التي تشكل البرجوازية الصغيرة بفئاتها المختلفة قامدها الرئيسية . ومن الطريف ان مؤلف «البوليس السياسي يحكم مصر» - جمال سليم - يقول عام ١٩٧٥ كلاما مشابها لمنطلق تلك الايام مما يرجع الاستمرارية الفكرية لمنطق يرى ان طه حسين كان يردد «افكارا من شأنها المساس بمعتقدات الشعب الدينية» . من هنا كانت الجفوة بين الوفد وطه حسين . وهي جفوة ناشئة من مراعاة سياسية من طه حسين ..

ففي هذه الفترة لم تكن قضية الشعب الاولى هي الشعر الجاهلي او غيره .. صدقه او زيفه .. انما كانت القضية الاولى، هي القضية الوطنية وكان الوفد يمسك بها .. ومقياس الاخلاص هو مدى القرب او البعد من هذه القضية .. ولذا كان من الطبيعي الا يحتضن الوفد القضايا الفكرية والثقافية التي بشرها طه حسين ؛ لا باعتبارها فقط ترفا لسنا الان (١٩٢٦) في حاجة اليه .. بل باعتباره يمس صميم معتقدات الشعب الذي كان الوفد يمثلته» . ان هذا المنطق الذي لا يزال ساريا الى اليوم ، يصور اذق تصوير «الفصام» الذي تحياه الطبقة المتوسطة

وخاصة شرائحها الصفرى البالغة الاتساع فى الريف والمدينة على السواء . انه المنطق الذى يفصل بين الثورة الوطنية بمعنى الاستقلال السياسى عن التبعية الاجنبية ، وبين الثورة الفكرية بمعنى الاستقلال العقلى عن التبعية للقديم . انه ايضا ، المنطق الذى يساوم ما يدعى بمعتقدات الشعب الاساسية فيبقيه موضوعيا فى إسار التخلف ، لحساب ما يدعى بالقضية الوطنية .. وكان المسألة الوطنية لا تعنى فى خاتمة المطاف التحرر من كافة شباك التخلف وفخاخه الاقتصادية والعلمية والاجتماعية والفكرية والسياسية والايديولوجية .

ان هذا التيار الوفدى - ان جاز التعبير - قد امتد اثره فيما بعد الى بعض التيارات الجدرية ، ان جاز التعبير ايضا ، عن الاتجاهات الثورية التى ابتغت التحرير الشامل ولكن بحذر بالغ من قضية الدين والقيادات عموما . هذا التيار كذلك كان انتكاسة على نقطة التطور الثمينة التى حققتها المرحلة الثانية من النهضة المصرية ، وعودة ممسوخة الى فكرة الثنائية التوفيقية التى اصبحت - بمضى الزمن - لتفقيقة حين آلت الامور الى الطبقة المتوسطة ذات القاعدة العريضة من البرجوازية الصغيرة ، ثم اصبحت «انتهازية» حين وصلت بعض عناصر هذه البرجوازية الصغيرة الى الحكم .

ولكن المشكلة هي ان الارستقراطية المصرية ليست مؤهلة تاريخيا للمضى فى طريق النهضة ، لان مصالحها الطبقيّة تحول دون ذلك ، وهكذا كان التناقض بين هذه المصالح والمحتوى التاريخي لجملة الافكار التى رافقتها «الصفوة المستنيرة» حتميا ، ويؤدي فى خاتمة المطاف الى الطريق المسدود . ولعل التناطبق المثير بين نهايتي علي عبد الرازق وطه حسين يضيء لنا هذا المعنى . لقد اصر كلاهما على كتابه وانكر كلاهما «التهم» التى وجهت اليه !! واذا كان عبد الرازق قد منع كتابه من اعادة الطبع فى حياته وبعد مماته ، فان طه حسين حذف من كتابه الصفحات التى «اثارت» البعض ، وصدرت الطبعة الثانية وما تلاها من طبعات تحت عنوان «فى الادب الجاهلي» ، وكأنه يريد للناس ان تنسى «فى الشعر الجاهلي» .



ولتر ماذا جرى مع طه حسين فى التحقيق ؟

دار السؤال والجواب فى احدى المراحل بين المتهم والمحقق هكذا :

«س - هل يمكن لحضرتكم الان تعريف اللغة الجاهلية الفصحى (التي يرى المؤلف انها ليست اللغة التى نظم منها ما يسمى بالشعر الجاهلي) وبين الفرق بين لغة حمير ولغة عدنان ومدى هذا الفرق وذكر بعض امثلة تساعدنا على ذلك ؟

ج - قلت ان اللغة الجاهلية فى رأيي ورأي القدماء والمشرقيين لغتان متباينتان على الاقل ، اولهما لغة حمير وهذه اللغة قد درست ووضعت لها قواعد النحو والصرف والمعاجم ، ولم يكن شيء من هذا معروف قبل الاكتشافات الحديثة وهي كما قلت مخالفة للغة العربية الفصحى مخالفة جوهرية . فى اللفظ

والنحو والصرف ، وهي الى اللغة الحبشية القديمة اقرب منها الى اللغة العربية الفصحى ، وليس من شك في ان الصلة بينها وبين لغة القرآن والشعر كالصلة بين السريانية وبين هذه اللغة القرآنية .

س - هل يمكن لحضرتكم ان تبينوا الى اي وقت كانت موجودة اللغة الحميرية ومبدأ وجودها ان امكن ؟

ج - مبدأ وجودها ليس من السهل تحديده ، ولكن لا شك في انها كانت معروفة تكتب قبل القرن الاول للمسيح ، وظلت تتكلم الى ما بعد الاسلام ، ولكن ظهور الاسلام وسيادة اللغة القرشية قد محيا هذه اللغة شيئا فشيئا كما محيا غيرها من اللغات المختلفة في البلاد العربية وغير العربية وأقر مكانها لغة القرآن .
س - هل يمكن لحضرتكم ايضا ان تذكروا لنا مبدأ اللغة العدنانية ولو بوجه التقريب ؟

ج - ليس من السهل معرفة مبدأ اللغة العدنانية ، وكل ما يمكن ان يقال بطريقة علمية هو ان لدينا نقوشا قليلة جدا يرجع م عهدا الى القرن الرابع للميلاد ، وهذه النقوش قريبة من اللغة العدنانية ولكن المستشرقين يرون انها لهجة قبطية ، وإذن فقد يكون من احتياط العلم ان نرى ان أقدم نص عربي يمكن الاعتماد عليه من الوجهة العلمية الى الان هو القرآن حتى نستكشف نقوشا أظهر وأكثر مما لدينا .
س - هل تعتقدون حضرتكم ان اللغة سواء كانت اللغة الحميرية او اللغة العدنانية كانت باقية على حالها من وقت نشأتها او حصل فيها تغيير بسبب تماادي الزمن والاختلاط ؟

ج - ما اظن ان لغة من اللغات تستطيع ان تبقى قرونا دون ان تتطور ويحصل فيها التغيير الكثير .

وحين يسأله المحقق عن «الجزم» بأن قصة اسماعيل في القرآن حديثة العهد ، يقول «هذه العبارة اذا كانت تفيد الجزم فهي انما تفيد ان صغ الفرض الذي قامت عليه ، وربما كان فيها شيء من الغلو ، ولكنني اعتقد ان العلماء جميعا عندما يفترضون فروضا علمية يبيحون لانفسهم مثل هذا النحسو من التعبير ، فالواقع انهم مقتنعون فيما بينهم وبين انفسهم بأن فروضهم راجحة» .

وربما كان من المفيد ان نطالع بعضا من فقرات رئيس النياذة التي اوردها وقدم لها خيري شلبي في كتابه «محاكمة طه حسين» (١٥٧) قبل ان نصل الى منطوق القرار الاخير . يقول في الحيشات :

● ان الاستاذ المؤلف قد تورط في هذا الموقف الذي لا صلة بينه وبين العلم بغير ضرورة يقتضيها بحثه ولا فائدة يروجها ، لان النتيجة التي وصل اليها من بحثه ما كانت تستدعي التشكك في صحة اخبار القرآن عن ابراهيم واسماعيل

وبنائهما الكعبة ، ثم الحكم بعدم صحة القصة وباستفلال الاسلام لهما لسبب ديني ..

ونحن لا نفهم كيف اباح المؤلف لنفسه ان يخلط بين الدين وبين العلم ، وهو القائل بأن الدين يجب ان يكون بمعزل عن هذا النوع من البحث الذي هو بطبيعته قابل للتغيير والنقض والشك والانكار .

● «المؤلف لم يتعرض لمسألة القراءات من حيث انها منزلة او غير منزلة وانما قال كثرت القراءات وتعددت اللهجات ، وقال ان الخلاف الذي وقع في القراءات تقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع ان تفسر حناجرها والسنتها وشفاها ، فهو بهذا يصف الواقع » ، «ونحن نرى ان ما ذكره المؤلف في هذه المسألة هو بحث علمي لا تعارض بينه وبين الديسن ولا اجتراس لنا عليه » .

● «كل ما نلاحظه عليه انه تكلم فيما يختص بأسرة النبي صلى الله عليه وسلم نسب في قرش بمباراة خالية من كل احترام وبشكل تهكمي غير لائق ، ولا يوجد في بحثه ما يدعوه لايрад العبارة على هذا النحو» أما في قضية الاسلام وديسن ابراهيم «نحن لا نرى اعتراضا على ان يكون مراده بما كتب في هذه المسألة هو ما ذكره ، ولكننا نرى انه كان سيء التعبير جدا» .

● «أنكر المؤلف في التحقيقات انه يريد الطعن على الدين الاسلامي ، وقال انه ذكر ما ذكر في سبيل البحث العلمي وخدمة العلم لا غير ، غير مقيد بشيء» ، «.. وهو وان كان قد اخطأ فيما كتب الا ان الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شيء وتعمد الخطأ المصحوب بنية التعدي شيء آخر» .

● «ان للمؤلف فضلا لا ينكر في سلوكه طريقا جديدا للبحث حدا فيه حدود العلماء من الغربيين ، ولكن لشدة تأثر نفسه مما اخذ عنهم ، قد تورط في بحثه حتى تغيل حقا ما ليس بحق ، او ما لا يزال في حاجة الى البات انه حق .. انه قد سلك طريقا مظلما ، فكان يجب عليه ان يسير على مهل ، وان يحتاط في سيره حتى لا يضل ، ولكنه أقدم بغير احتياط فكانت النتيجة غير محمود» .
اما القرار الاخير فهو «وحيث انه من ذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر .. فلذلك تحفظ الاوراق - اداريا . توقيع محمد نور - رئيس نيابة مصر - القاهرة في ٣٠ مارس (١٩٢٧) » .



تلك كانت أمجد معارك النهضة المصرية وآخرها ، انتصر فيها البرلمان والقضاء لحرية الفكر والتعبير وانتصر ايضا «المجتمع المتخلف» ، فلم يعد أحد الى «النقطة» التي فجرها طه حسين منذ نصف قرن .. الى الان !!

« نتائج البحث »

مقارنة بين عصرين ورؤيا للمستقبل

أ - الخاتمة

ب - ملامح الخاتمة وملاحظات

أ- الخاتمة

بدأ هذا العمل وانتهى بأبرز عصرين في تاريخ مصر الحديث ، في الفكر الاجتماعي والثقافة عموما . ولم تكن المقارنة بين عصري محمد علي وجمال عبد الناصر مباشرة ولا على السطح ، بل كانت متضمنة في السياق المعقد للنهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث . وربما كان هذا السياق القائم على طول المسافة بين قطبي هذا العمل (مرحلة محمد علي ومرحلة عبد الناصر) هو نفسه أداة المقارنة الأولى بين كل منهما . فالتطور وحده هو الذي يوضح لنا لماذا كانت النهضة ولماذا كان السقوط ، ويوضح من ناحية أخرى مصر كل منهما في منظور التاريخ الاجتماعي للثقافة .

وقد كان اختيار عصر محمد علي وعصر عبد الناصر إطارا للبحث ، اختيارا لنهضتين سقطا بعد «أنجاز» تحقق في أرض الواقع . . على غير النحو الذي صادفته النهضة الثانية في زمن عرابي حيث لم تنح لانتفاضته فرصة الانجاز الفعلي بعد هزيمته على يدي الاحتلال البريطاني خلال فترة قصيرة . وأيضا على غير النحو الذي صادفته ثورة ١٩١٩ بقيادة سعد زغلول ، حيث لم تستطع الأغلبية الوفدية أن تحكم سوى فترة قصيرة ، وانتهت الثورة تماما بتوقيع معاهدة التهادن مع الإنكليز عام ١٩٣٦ .

لذلك ، فعلى الرغم من تكرار ظاهرتي النهضة والسقوط في مختلف مراحل تطور مصر الحديثة ، إلا أنهما يتخذان سمة القانون الاجتماعي في المقارنة بين عصر النهضة الأولى وعصر النهضة الأخيرة وبين عصر السقوط الأول وعصر السقوط الأخير . فقد أتبع أحمد علي أن يؤسس الدولة المصرية الحديثة ، كما أتبع لرفاعة الطهطاوي أن يفرس بدور النهضة . وقد أتبع لهما من «الزمن» ما

كفل للتجربة ان تنهض وأن تسقط دون تصسف من التاريخ ودون اجهاض فكري من المجتمع . ووقع الشيء نفسه لدولة جمال عبد الناصر . فقد أسس الدولة المصرية الجديدة بعد حوالي قرن ونصف من الحكم العلوي، ومن الثورات المجهضة، وأتيح له أن يبني مع جيل الاربعينات من المثقفين المصريين مجتمعا جديدا ، وأتاح لهم «الزمن» تجربة النهضة وتجربة السقوط في حيز تاريخي لا يقبل الادانة وفوق قاعدة اجتماعية عريضة لا تقبل الشك .

لذلك كانت المقارنة بين الفجر الاول للنهضة وسقوطها ، والعصر الناصري الجديد ، ليست بين رجلين ولا حتى بين دولتين ومجتمعين قد تغلب عليهما أوجه الاختلاف على أوجه التشابه .. بل بين «عصرين كاملين» ارتفعت فيهما ظاهرتا النهضة والسقوط الى مرتبة القانون الاجتماعي .

أننا في السياق بين هذين القطبين سوف نلاحظ ان النهضة والسقوط قد اتخذنا ثلاثة مسارات مختلفة : أولاها سقوط نظام ما ونهضة طبقة لم يعد قادرا على التعبير عنها . وثانيها سقوط طبقة ونهضة أخرى في وقت واحد . وثالثها سقوط طبقة يليه ما يشبه «الفراغ» ثم نهضة طبقة أخرى في وقتين متباعدتين . ولكن النقد الاجتماعي المقارن الذي يستهدف من التاريخ اكتشاف قوانين حركته الفكرية لا بد وأن يلاحظ :

- ان عصر محمد علي قد توازى مع الفكر ولم يتقاطع معه ، فالطهطاوي كان مبشرا ولم يكن معبرا عن الدولة او المجتمع .
- المرحلة العربية عرفت اندماج الفكر بالثورة ، بحيث ان حركة التغيير هي التي ولدت الفكر الموابك لها كما تبنت الفكر السابق عليها وأرهضت بالفكر الذي تلاها .

- المرحلة الوفدية - او ثورة ١٩١٩ سماد التوازي من جديد ، ولكن مع التطابق بين الفكر والثورة لا بين الفكر والمجتمع والدولة .
- المرحلة الناصرية اوضحت فيها السلطة مصدر الفكر ، دون ان يعني ذلك ان فكرها لم يلائم شرائح اجتماعية معينة ، ودون ان يعني ان «الفكر الآخر» بمختلف اتجاهاته كان حاضرا وأن يكن مقهورا ..

ان البرجوازية المصرية التي كانت «حلمنا» عند الطهطاوي لم تحقق ثورتها في اي وقت .. ففي ظل محمد علي لم تكن قد ولدت . وفي ظل الثورة العربية كانت جنينا اجهضه العرش والانكليز . ثورة ١٩١٩ شاركت في اجهاضها بالاضافة الى العنصرين السابقين ، الفئات العليا من كبار الملاك والبرجوازية الكمبرادورية .. وفي عام ١٩٣٦ سلمت البرجوازية المتوسطة سلاحها . وفي عام ١٩٥٢ فاتها «قطار النهضة» الذي استولت عليه البرجوازية الصغيرة ، وتغير المشهد الاجتماعي راديكاليا . وما حدث عام ١٩٧١ (الانقلاب) هو من احد الجوانب تعبير معقد عن هذه الثغرة في مسيرة النهضة ، ورد فعل لعدم انجاز الطبقة الوسطى لثورتها ، فقامت بعض فئاتها العليا بما يشبه الثورة المضادة في محاولة بالسة للعودة بالتاريخ

الى الوراثة .. ولكن في زمن متغير كيفيا عما كان عليه الوضع منذ ستين عاما .
فبعد الحرب العالمية الثانية اصبح متعلدا على البرجوازيات المستقلة حديثا ان
تراكم رأس المال على النحو التقليدي ، وفي ظل تخلف ما يسمى «العالم الثالث»
وازمة الرأسمالية العالمية لم تعد التنمية الرأسمالية لهذه الاقطار ممكنة .



وبينما يمكن القول بان التحديث والتمصير والتعريب هي العناصر الرئيسية
الثلاث في تكوين « النهضة » ونقيضها في مصر منذ محمد علي الى جمال
عبد الناصر ، الا اننا يجب ان نلاحظ في ثانيا التطور اوجه الشبه واوجه الاختلاف
حول المحاور الفكرية والاجتماعية التالية :

١- **السلطة الشخصية** التي تبدو واضحة في سلوك محمد علي اقرب الى
الاوتوقراطية والمناخ الاجتماعي الاقرب الى الشيوعية .. تقترب وتبتعد عن
السلطة الفردية التي كانت لعبد الناصر . لقد ظل اعتماد محمد علي اساسا على
الفرق العسكرية الالبانية ، وهو لم يطار « الاجانب » من اتركه وجراكسة
ومماليك حتى النهاية ، بل كان يستخدمهم احيانا كثيرة اذا ما اضطرته عملية
« التوازن » مع القوى المحلية الى ذلك . ورغم ان المصريين هم الذين عينوه واليا
على مصر فانه ظل يرى مصر ورايته الشخصية لا وطن المصريين . وكان يلجأ الى
كبارهم في المحن والى صغارهم في شن الحروب . ولكنه لم يتنازل عن المعنى
الادعوي للسلطة في اي وقت ، مما اقام عازلا بينه - **وهو الالباني** - وبين
اهل البلاد تسبب في تكريس الشيوعية في المناخ الاجتماعي العام رغم « دموات »
الطهطاوي .. فالحقيقة هي ان اثر الطهطاوي لم يكن مباشرا في عصره بل نسي
المصور التي تلت . وقد كان عبد الله النديم في الثورة العربية ، واحمد عرابي
نفسه ، اقرب الى الطهطاوي من علي مبارك الذي عاصره .

بينما يختلف الامر كيفيا عند الحديث عن « سلطة شخصية » لعبد الناصر .
فالتمثيل الطبقي لثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ قد تطور على الصعيد التشريعي والقانوني
من الحكم الملكي الى الحكم الجمهوري ، ومن تحديد الملكية الزراعية بمائتي فدان
للغرد الى خمسين فداناً للأسرة ، ومن تمصير البنوك الاجنبية الى تأميم الشركات
المصرية الكبرى .. وفي ذلك كله كان « الحكم » ينتقل من تمثيل طبقي الى آخر .
ولكن هذا التغير المستمر لم يتناقض يوما واحدا مع الانتماء الاجتماعي والايدولوجي
لغالبية الضباط الاحرار . ربما ازداد هذا « الانتماء » الى الجسم الرئيسي
لبرجوازية الصغيرة نضجا وبلورة ، ولكنه لم يفقد هويته قط . هذه الهوية
- الصدى العنيف لافلاس ليبرالية الطبقة الوسطى عند نهاية الاربعينات - هي
دكتاتورية الشريحة الاجتماعية الوافدة الى مسرح الاحداث منذ اوائل الخمسينات ،
واعني بها البرجوازية الصغيرة ، امراض قاعدة شعبية في مصر واكثرها
تناقضا (١) . ان عبد الناصر في هذا الصدد لم يكن اكثر من « الانموذج » الذي

جسّد دكتاتورية الشريعة الاجتماعية التي ينتمي إليها . وقد كان رفاقه فسي
مواقع المسؤولية على صورته تماما ان لم يكن أكثر في بعض الاحيان . وبهذا
المعنى فالسلطة في مصر الناصرية لم تكن «شخصية» بالتعبير الاوتوقراطي الذي
ينطبق على عصر محمد علي ، فعبد الناصر لم ينفرد بالحكم ، ولكنه كان ايسر
الشركاء في سلطة دكتاتورية بطبيعتها .

ورغم «التنظيم السياسي الواحد» - اي غياب الديمقراطية البرجوازية -
فان العازل الذي عرفه عصر محمد علي بين الحاكم والشمع لم يكن هو نفسه في
عصر عبد الناصر . . لانه ، أولا ، كان اول حاكم مصري صميم يحكم البلاد منذ
سقوط الدولة المصرية القديمة اي منذ عشرات القرون . ولانه ، ثانيا ، لم يحول
مصر الى «ولاية شخصية» بل الى وطن . رغم ان غياب الديمقراطية كان احد
العوامل الرئيسية في هزيمة هذا الوطن امام الاجنبي من جديد ، ثم هزيمته امام
الثورة الداخلية المضادة ، عنيت انقلاب مايو (ايار) ١٩٧١ .

غير اننا في هذه النقطة يجب ان نلاحظ السياق التاريخي للمجتمع المصري
والذي يجعل من قضية «السلطة» مسألة بالغة التعقيد . . فالأوتوقراطية
والثيوقراطية عرفتهما مصر منذ عصر الفراعنة الذين كانوا ملوكا وآلهة في الوقت
نفسه . ثم كانت سلطة الغزاة الاجانب من اليونان والرومان والفرس الى المماليك
والأتراك والفرنسيين والانكليز (٢) . ثم هي في جميع الاحوال «سلطة الدولة
المركزية» العربية بسبب نظام الري منذ القدم . وليست صدفة ان «الكفاح
الدستوري» هو الحلقة الاساسية في نضال الثورين الجبهتين : ثورة عرابي
وثورة ١٩١٩ . وليست صدفة كذلك ان هذا الكفاح ارتبط دائما بمسألتين هما
جلاء الاحتلال الاجنبي والاستقلال الاقتصادي . وليست صدفة اخيرا انه في ظل
الدستور والقوانين والبرلمان السابق على ثورة ١٩٥٢ لم يحكم حزب الاغلبية
الشعبية - الوفد - أكثر من سبع سنوات ونصف طيلة ثلاثين عاما . بينما كانت
حكومات الاقلية التي صادرت الصحف والتنظيمات النقابية والسياسية واعتقلت
المعارضين هي التي حكمت أكثر من ٢٢ عاما .

١ . محاولات الوحدة البروسية او تعريب مصر الذي لم يكن عند محمد علي الا
انعكاسا لموقفه من تعريب مصر . فكما انه «استقل بمصر» عن السلطنة العثمانية،
فان فتوحاته ، هو وولده ابراهيم باشا ، للمشرق العربي كانت اقرب الى الفتوحات
الامبراطورية منها الى الوحدة العربية . ولا شك انه يلتقي مع عبد الناصر فسي
هذه النقطة من زاوية استراتيجية هي «الامن» . ولكنهما يختلفان جذريا ، بعدئذ،
في كل شيء رغم اشتراكهما في المظهر الخارجي وهو التصدير العسكري . وهو
الامر الذي وقع من عبد الناصر في حرب اليمن (٣) . ثم النظام غير الديمقراطي،
وهو الامر الذي وقع من عبد الناصر في سوريا . ولكن عبد الناصر ، المصري ،
كان يؤمن بالوحدة القومية وعروبة مصر . ولم يكن في ذلك مدفوعا بتشجيع
فرنسي كما يفسر البعض عروبة البعض الآخر من المفكرين السوريين واللبنانيين

في القرن الماضي . ولم يكن مدفوعا بتشجيع بريطاني كما يفسر البعض مساندة الإنكليز في تأسيس جامعة الدول العربية . ولم يكن بالقطع مدفوعا من الأميركيين الذين حاربوه بضراوة بعد ان قاد الحرب ضد حلف بغداد ورفض «ملء الفراغ في الشرق الاوسط» بمشروع إيزنهاور . ولم يكن مدفوعا من السوفييات الذين تحفظوا على الوحدة مع سوريا منذ اليوم الاول ، حتى ان الامين العام للحزب الشيوعي السوري - خالد بكداش - القريب من تفكير موسكو ، وكان نائبا عن العاصمة دمشق ، قد غادر البلاد عشية التصويت البرلماني على الوحدة . ولم يكن مدفوعا من البرجوازية المصرية الباحثة عن اسواق ، لان هذه البرجوازية «اقليمية» الفكر والوجدان ، وهي تفرح بالاسواق دون الحاجة الى وحدة دستورية . وهي لم تكن منعمكة في الانتاج لدرجة البحث عن الاسواق ، بل كانت في ذلك الوقت تماما تسحب نفثها من النظام . وهو ما رد عليه عبد الناصر باجراءات ١٩٦١ - ١٩٦٢ عقب «الانفصال» الذي كان بدوره - ومن احدي الزوايا - هلعاً اصاب البرجوازية السورية التجارية .

ولكن عبد الناصر أقدم على الوحدة مع سوريا وحرب اليمن وامتدّ الثورة الجزائرية بالسلاح لثلاثة اسباب : **الاول** هو ايمانه العميق بوحدة العرب وان لا مستقبل لمصر الجديدة (ذات الثقل الاجتماعي بقاعدة جماهيرية عريضة - من البرجوازية الصغيرة) الا بالانتماء العربي . كان يدرك ان الخطأ الايديولوجي الفادح لسعد زغلول حين قال ان العرب هم صفر + صفر + صفر هو انعكاس فكري للاساس الاقتصادي الذي قامت عليه الطبقة الوسطى ، اي نشأتها في ظلّ التجزئة والتخلف والانفصال عن البرجوازيات العربية وسيطرة الاحتلال الاجنبي . ولذلك كان يدرك ، ولو بشكل غير واع في البداية ، ان الاستقلال الوطني لا ينقسم من شقيه : الوحدة القومية والتغيير الاجتماعي . **والسبب الثاني** هو ذلك التيار الجماهيري الكاسح منذ اواسط الخمسينات والذي انعكس في وضوح اثناء العدوان الثلاثي على مصر ، فقد كان تيارا عربيا غلابا على ما عداه . وفي الوقت نفسه برزت شخصية ناصر كزعيم قومي عربي لا مجرد قائد ثورة مصرية محلية . وكان اللقاء بين هذين العنصرين من اهم المؤثرات التي دفعت الى دعم الثورة الجزائرية وتجربة الوحدة مع سوريا وقرار الاشتراك في حرب اليمن الى جانب القوات الجمهورية . **والسبب الثالث** ، هو ما شعر به عبد الناصر فسي ميدان القتال عام ١٩٤٨ على ارض فلسطين حين كان ضابطا في الجيش المصري ، وما لمسّه بيديه وهو حاكم عام ١٩٥٥ حين اغارت القوات الاسرائيلية على غزة . . . فقد تعمزت لديه القناعة الاستراتيجية بأن الامن الوطني لمصر هو الامن القومي للعرب . وهي المقولة التي اكدتها من قبله أحداث التاريخ القديم والوسيط والمعاصر (٤) .

ولقد سقطت «امبراطوريه» محمد علي بغالعية العوامل الخارجية اساما ، وهي العوامل ذاتها التي ناهضت التجربة الحدودية لعبد الناصر ، اذ كان ولا يزال هدف العناصر المؤثرة في السياسة الدولية هو إضعاف مصر وبالتالي ابقاء العرب

في دائرة التخلف والتجزئة والتبعية . كذلك ، فان الحكم الاوتوقراطي وغياب الديمقراطية من بين العوامل التي قوضت اركان الامبراطورية العلوية وهزمت التجربة الناصرية في سوريا . ولكن عبد الناصر لم يخسر الثورة الجزائرية وان خسر احمد بن بيللا ، ولم يخسر اليمن الجمهوري وان خسر عبد الله السلال . حتى سوريا نفسها استقطت حكم الانفصال . ويبقى الحلم الناصري قابلا للتحقيق في اي وقت ، لانه ليس حلما ، فالاحداث تؤكد سلبا انه المصير الوحيد الممكن للعرب بدلا من الانقراض .. وان احتاج الحكم للنقد الذاتي الذي اعطته ناصر للملا غداة الانفصال ، اي لا بد من تغيرات جوهرية تتناول الاسلوب البروسي في تناول المسألة القومية .

٦ - العلاقات الدولية وتوازن القوى العالمي من أبرز المؤثرات الاجنبية فسي
 نهضة وسقوط كل من نظامي محمد علي وجمال عبد الناصر .. فلقد كان الضعف الذي يعاني منه «رجل اوروبا المريض» - تركيا - وتناقضات القوى الكبرى في اواخر القرن الثامن عشر ، بين روسيا القيصرية وفرنسا وبريطانيا من اهمهم العوامل التي اتاحت لمحمد علي ان «يناور» حتى استولى على الحكم في مصر . كذلك فان وقوفه على اسرار التقدم في زمنه هو الذي حمله على ارسال البعثات الى اوروبا ، وخاصة فرنسا ، حيث تمكن من ارساء قواعد التحديث الصناعي والعسكري والثقافي . وهي الامور التي ساعدته في تأسيس جيش مصري قوي وترشيد تجارة مصرية قوية وغرس نواة التعليم المتمدن باستيراد المطابع والافكار واقامة المعاهد . ولكن «الطموحات الامبراطورية» من ناحية **واللعب على التناقضات الدولية** المؤقتة من ناحية اخرى ، سمح لميزان القوى العالمي ان «يتفق» على اسقاطه وهزيمته دون ان يسقط «الاسرة العلوية» الا بالتقسيت كما حدث للخديو اسماعيل والخديو عباس الثاني ، اما السقوط الحاسم للحكم العلوي فلم يتم الا بعد وفاة المؤسس بأكثر من قرن . ولكن المؤثرات الدولية في نهضة وسقوط محمد علي لا تنفي العوامل الداخلية التي احسن استفادتها - وفقا لموهبة ودور الفرد في التاريخ - اذ كانت البلاد من شدة التمزق بين الاتراك والمماليك والمصريين ، بعد رحيل الحملة الفرنسية ، على شفير الانهيار . واقبل محمد علي وكانه المختص او «رجل الاقدار» الذي تهيأت خشية المرح لاستقبال بطولته في «انقاذ مصر» (٥) . كما ساهمت العوامل الداخلية ايضا في اسقاطه ، حين عاد في اواخر عهده عن اصلاحاته الاولى فتقرب من العناصر الاجنبية وتباعد عن الشعب وانقطع حاشيته الارض وزاد في الضرائب ، بالإضافة الى انعكاسات هزائمه خارج الحدود .

ومن الثابت ان العلاقات الدولية قد كان لها ابلغ الاثر في تجاوح الانقلاب الناصري عام ١٩٥٢ وفي تثبيت سلطة الثورة عام ١٩٥٦ بعد عدوان السويس . كانت بريطانيا بعد الحرب الثانية قد تخلت عن مركزها القيادي في العالم

الجديد . ولم تكن لدى الولايات المتحدة اية اوهام عن «الضرورة الاستراتيجية» لبقاء الحكم الملكي او القوات البريطانية في مصر . وكان الاتحاد السوفياتي قد حقق التوازن النووي مع الغرب وخرج من وراء الستار الحديدي بعد رحيل ستالين واصبح اكثر انفتاحا على العالم الخارجي وخاصة حركات التحرر الوطني . كل ذلك ساعد على ميلاد السلطة الجديدة لثورة ٢٣ يوليو (تموز) ١٩٥٢ . ولكن العامل الداخلي كان الاكثر حسما ، فقد أعلن حريق ٢٦ يناير (كانون الثاني) ١٩٥٢ نهاية النظام القائم على تحالف العرش وكبار الملاك والفئات العليا مسن البرجوازية المتحالفة عضويا مع الاستعمار . وحين أعلن مصطفى النحاس بعد توليه رئاسة الوزارة في انتخابات ١٩٥٠ إلغاء معاهدة ١٩٣٦ كان يدرك مسدى ضعف النظام الذي حاول الرد بالعملية الانتحارية (حريق القاهرة) فلم تكد تمضي ستة اشهر حتى اقبلت الثورة من داخل الجيش ، آخر معقل كان يُظن انه سيقود التغيير . ولكن العلاقات الدولية عادت مرة اخرى ، لتؤثر في مجرى الاحداث . والاختلاف الجوهري عن عصر محمد علي هو ان التناقضات العالية في عصر ناصر لم تكن تناقضات المسكر الواحد كما كان الحال في القرن الماضي والذي سبقه . بل كانت هناك تناقضات داخل المسكر الواحد (الراسمالية العالية بين الاستعمار القديم والاستعمار الجديد) وبين هذا المسكر مجتمعنا المسكر الاشتراكي الذي تمخضت عنه نتائج الحرب الثانية . وقد حاول عبد الناصر مع اقاربه في مصر يسمى «بالعالم الثالث» كنهرو في الهند وتيتو في يوغسلافيا وبن بيللا في الجزائر ونكروما في غانا وسيكوتوري في غينيا وسوكارنو في اندونيسيا أن يتغلب على الاستقطاب العالمي بما دعاه «كتلة عدم الانحياز» و«مبادئ الحياد الايجابي» . وقد افاد هذا النوع من الحياد هذه الاقطار زما . ولكن الطريق الوسطي الذي انتهجته داخليا ، والتراكمات السلبية للاستعمار القديم ، واشكال الحكم العلوية غير الديمقراطية في معظمها انسح المجال واسعا منذ عام ١٩٦٥ لانتكاسة النهضة في العالم الثالث بأكمله . على صعيد مصر ، كانت محاولة الاخوان المسلمين المسلحة لقلب النظام في صيف هذا العام نفسه ، وكانت ايضا سنة النهاية لخطبة التنمية الاولى والوحيدة والتي تدهور بعدها الحال حتى هزيمة ١٩٦٧ . وتوالى سقوط نكروما في افريقيا الى سقوط سوكارنو في آسيا . حيث استطاعت عناصر القوى الدولية المؤثرة في عالمنا المعاصر ان تضرب هذه النظم ، إما مسن الداخل بواسطة انقلابات عسكرية تؤيدها طبقات قديمة اختيرت في السابق او طبقات جديدة طامعة في السلطة ، وإما من الخارج بواسطة عدوان اجنبي مسلح . وهو الامر الذي وقع لمصر في الحرب التي شنتها «اسرائيل» عام ١٩٦٧ فاستقلت - موضوعيا - نظاما كان آيلا للسقوط من داخله . وهي الحقيقة الاساسية التي كشف عنها انقلاب ١٩٧١ . ولما كان القطب الدولي المؤيد لناصر - الاتحاد السوفياتي - قد اتبع خلال ١٥ عاما سياسة التعامل الفوقسي والانفاقات العلوية ، فقد كان يسيرا ازاحته من «المعادلة» بعد عام واحد على الانقلاب . وهكذا اصبح القطب الآخر - الولايات المتحدة - هو الطرف الاكثر

فاعلية في مجرى الأحداث خلال السنوات الخمس الأخيرة . إن القائد العظيم لا يتجاوز مقتضيات التاريخ الاجتماعي . ومن هنا فان تطور التمثيل الطبقي لعبد الناصر قاده في أقصى مراحل نموه الى التطابق مع انتماؤه الاجتماعي والايديولوجي الاصيل ، الى شريحة البرجوازية الصغيرة . وهنا كانت نقطة النهاية في الطريق المسدود ، لان تطور المجتمع لا يطابق تطور القائد او طموحات الشريحة الاجتماعية التي يجسدها . وفي التاريخ القريب تمنحنا امريكا اللاتينية مثلين متناقضين ولكنهما يؤديان الى نتيجة واحدة .. فقد «قفز» فيدل كاسترو فسي كوبا ، وهو في قمة السلطة ، الى صف الماركسية (ولم يكن الحزب الشيوعي الكوبي ذا تأثير على انتفاضته الناجحة ضد الدكتاتور السابق باتستا) فاصبح وهو الوطني الديمقراطي قائد الثورة امينا عاما للحزب الشيوعي . كما «قفز» الدكتور سلفادور الليندي ، الى صف «الليبرالية» بمعنى انه وصل الى قمة السلطة بواسطة الديوقراطية البرلمانية محترما شروط اللعبة .. فنجح الاول فسي الاحتفاظ بالسلطة ، وذبح الآخر في انقلاب فاشستي لا زال حاكما . اما عبد الناصر فقد اختير له نهاية تبدو كحل وسط ، اذ عرف كيف يموت فسي الوقت شبه المناسب . ولم يكن العامل الدولي وحده هو الذي حافظ على كوبا في ازمة الكاريبي الشهيرة ، ولم يكن العامل الدولي وحده هو الذي اسقط الليندي في احدى العمليات القادرة لوكالة المخابرات المركزية (C.I.A) ، ولم يكن العامل الدولي وحده هو الذي اسقط عبيد الناصر .. بل كانت «الديموقراطية» هي الإشكال التاريخي الذي استغلته «الجغرافيا السياسية» في لعبة الامم . ان اسلوب التصفية البوليسية الذي انتهجه عبد الناصر في معاملة خصومه لم ينجح ابدا في تصفية الفكر المعادي للتقدم ، ولم يمنع ابدا نمو الطبقات الجديدة المعادية للتقدم . بالاضافة الى ان الحدود القصوى لفكر البرجوازية الصغيرة ما كان يستطيع ان يتجاوز أسوارها الاجتماعية الى «استئفاف النهضة» . وليس فارغا من المعزى ان الجماهير المصرية منحت ناصر في ٩ و ١٠ يونيو (حزيران) ٦٧ وهو مهزوم «كارت بلانش» لاحداث التغيير في ظرف نادر هو انحلال السلطة .. ولكن التغيير لم يحدث ، بل السقوط .

+ الأرض تعني وسيلة الانتاج ورأس المال والفلاح في مصر الزراعية . وقد تسلم محمد علي الحكم في ذروة كفاحه ضد ما يسمى مجازا بالاقطاع المملوكي . وبعد انتصاره على المالك شرع اول قانون للإصلاح الزراعي في مصر الحديثة ، وذلك عندما صادر املاك الملتزمين المتنعين عن دفع الضرائب عام ١٨٠٨ . وفي العام التالي حرمهم من نصف الفائض . وفي عام ١٨١٢ وضع يده على جميع الأراضي التي كانت في حوزة المالك . وفي عام ١٨١٤ ألغى نظام الالتزامات نهائيا وقضى على تبعية الفلاحين الشخصية للملتزمين . وقد أمر محمد علي بدفع تعويضات للمتضررين كراتب تقاعدي ، ولكن سطوتهم والعلاقات الاجتماعية وكذلك القيم التي بنوها تقوضت . غير ان تحويل الأرض الى «رأس المال الدولة» أفسح

المجال لعودتها بعد اقل من عشرين عاما (في ثلاثينات القرن التاسع عشر ويعتبر يوم اول ديسمبر - كانون الاول - ١٨٢٩ هو التاريخ الذي جرى فيه منح هذه الاراضي كهيئة لاول مرة) لان تصبح اقطاعات خاصة حين وزع محمد علي الاراضي الاميرية على الاقارب والمقربين والاعيان وكبار الموظفين والضباط ، اي فئات الطبقة «العلوية» الجديدة التي استملكت مئات الالوف من الافدنة بمن عليها من الفلاحين . وكان محمد علي بين عامي ١٨٠٩ و ١٨١٥ قد استملك اراضي الاوقاف ايضا وراحت الدولة تنفق على رجال الدين وصيانة المساجد . ولكن معارضة المشايخ وتمرد الممالك سرعان ما شغل محمد علي عن هذا الاصلاح الراديكالي . الا ان الزراعة تقدمت في عصره تقدما سريعا وخاصة في الانتاج المعد للتصدير . وقد ساعده على النهوض بزراعة القطن نجاح الفرنسي جوميل في استنبات نوع جديد له قيمة عالية في السوق العالمية . وكذلك ترميم قنوات الري القديمة وانشاء قنوات جديدة والانتقال بالذلتا من نظام الري الحوضي (الدوري) الى نظام الري الدائم ، وبناء اول سد في مصر لحجز مياه النيل في منحدره شمال القاهرة (القناطر الخيرية) . ونتيجة لذلك زادت مساحة الارض المروية مائة الف فدان كما ازدادت مساحة الارض المزروعة من مليوني فدان عام ١٨٢١ الى ٣ مليون فدان عام ١٨٣٣ . وقضى نظام «الاحتكار» باشراف الدولة على الانتاج الزراعي وتسويقه بان اصبح للحكومة حق استثنائي في بيع وشراء المنتجات وتحديد اسعارها . بل وتحديد انواع المحاصيل والمساحة التي تزرع فيها . ولذلك فبالرغم من تخلص الفلاح المصري من المالك والمترمين فان حاله الفعلية لم تتحسن . كان عليه ان يعمل بالسخرة شهرين سنويا في اراضي محمد علي واعوانه . وكان يدفع الجباية (الضرائب) للدولة بنسب اعلى من تلك التي كان يدفعها للممالك . ولم يكن حرا في تصريف منتجاته بل مرغما على تسليم الجزء الاكبر منها الى الحكومة بأسعار منخفضة . ونتيجة لذلك وقعت انتفاضات شعبية عديدة : عام ١٨٢٢ في القاهرة وعام ١٨٢٣ في المنوفية وعام ١٨٢٤ في الصعيد (الوجه القبلي) وعام ١٨٢٦ في بلبيس .

ولم تعرف مصر بعد ذلك اصلاحا زراعيا الا في عصر عبد الناصر . وكانت ملحمة القانون الاول الذي صدر في سبتمبر (ايلول) ١٩٥٣ هي البداية الفعلية للتناقص بين الضباط الاحرار والباشوات القدامى . فقد رفض علي ماهر باشا رئيس الوزراء واقطاب الاحزاب تحديد الملكية بمائتي فدان للفرد . وانتهى شهر العسل بين العسكريين والاعمدة المدنية للنظام القديم سريعا . واستمر تحديد الملكية في التطور حتى اصبح آخر الستينات لا يتجاوز خمسين فدانا للأسرة . كذلك كانت ملحمة «السد العالي» في اسوان عنوانا على الاستقلال الوطني والمزيد من استصلاح الاراضي وسيادة الري الدائم طيلة شهور السنة وتوليد الكهرباء وازاءة الريف . وقد خطط عبد الناصر لنظام التعاونيات الزراعية ، كما وضع حدا اقصى للقيمة الاجبارية بان جعلها توازي سبعة امثال الضريبة على الانتاج . والى مضاربات البورصة . ومن ثم فقد اجهز على آخر بقايا الفرق

الاقتصادي ورواسب القنانة . ولكن حلول أجهزة الدولة (الجمعيات التعاونية) مكان الباشوات القدامى في التعامل مع الفلاح لم يحل المشكلة تماما . وفي احسان كثيرة كانت الرشوة واستغلال النفوذ من الآفات التي عانى منها الفلاحون . كما ان الرأسمالية الزراعية تطورت عبر مسارب جديدة في المجالات المفتوحة كالتجارة والمقاولات والعقارات ، وتمكنت برأسمالها المتاح من استغلال التكنولوجيا الحديثة في الحرث والري والسماد ، واستطاعت احتكار الزراعات المربحة كالفاكهة .. مما ادنى عمليا الى ازدهارها والمزيد من بؤس الفلاحين .

١- الصناعة كانت ترادف التحديث في عصري محمد علي وجمال عبد الناصر . لقد شرع محمد علي عام ١٨٢٩ بعد تحطيم جميع سفن الاسطول المصري تقريبا في واقعة نفايرين في بناء دار كبرى للسفن هي «الترسانة البحرية» بالاسكندرية . وعام ١٨٣١ انزل الى البحر اول سفينة ذات مائة مدفع . وفي البداية كانت اغلبية عمال صناعة السفن من الاوروبيين . الا انه في وقت قصير كانت الكوادر الوطنية قد حلت مكانهم . ان الثمانية آلاف عامل ممن كانوا يشتغلون في دار بناء السفن كانت غالبيتهم العظمى من المصريين . ويذكر لوتسكي في «تاريخ الاقطار العربية الحديث» ان مشاهدا اوروبيا قال : «ان دار بناء السفن في الاسكندرية التي كان العرب يقومون فيها بكافة الاعمال والتي كان باستطاعتها ان تنافس كل دور بناء السفن في العالم ، تشير بوضوح الى ما يمكن عمله بهذا الشعب . وقد لا يتمكن الاوروبيون ابدا من بلوغ مثل هذه النتائج المدهشة في مثل هذه المدة القصيرة» (ص ٦٨ و ٦٩ من الترجمة العربية) . وقريبا من ترسانة الاسكندرية هذه شيد محمد علي المصانع لصب المعادن والحداثة والبرادة ، وصناعة اقمشة الاشرعة وقتل الحبال . كما اقام مصانع جديدة في القاهرة ورشيد ، ومن بينها مصنع لصب الحديد طاقته الانتاجية الفا طن من حديد الزهر سنويا ، وكذلك ثلاثة مصانع للسلاح بنيت على الطراز الفرنسي المتقدم ، ومصانع نترات البوتاس ومصنع بارود . كما شيد مصانع لفزل ونسج القطن والاجواخ والسكر والالبان . وكانت هذه المشروعات مملوكة للدولة او لاسرة المالكة . وبالتالي فقد كانت غالبية الانتاج الصناعي والحرفي تحت سيطرة الدولة العلوية ، وبحكم هذه السيطرة تحقق النظام «الاحتكاري» بين عامي ١٨١٦ و ١٨٢٠ حيث كان جهازا لتنظيم الادارة المركزية المشرفة على حياة البلاد الاقتصادية . واذا كان من المبالغة القول بان هذا العهد قد شهد مولد البروليتاريا الصناعية المصرية كما يذهب بمض المؤرخين المصريين والاجانب ، فان ارجح الاحتمالات هو ان اللامع المبكرة للعامل المصري والحرفي المصري كانت قد ولدت فعلا . ولكن المصنع المصري حينذاك كان اشبه بمعسكرات الاعتقال او المعمل اليدوي الاقطاعي او القرى العسكرية ذات النظام الحديدي . وكان وقت العمال والحرفيين موزع فعلا بين التكنات والمصانع، بين تدريبات التجنيد الاجباري والتزامات الانتاج الاجباري مقابل اجور زهيدة . وتشير ميزانية الدولة عام ١٨٣٣ الى ان مصروفات الجيش بلغت ٢٨ مليون فرنك

وان مخصصات محمد علي بلغت ٢٥ مليون فرنك ، بينما لم تزد نفقات المصانع وأجور العمال على ٢٧٥ مليون فرنك .

والمؤكد ان الذي ربح من «احتكار» وسائل الانتاج الرئيسية في عصر محمد علي (الارض والصناعة) هو الجهاز البيروقراطي للدولة في جباية الضرائب والتجار الذين التزموا بشراء السلع المحتكرة بالجملة . . على حساب البؤس المروع للطبقات الشعبية من عمال وفلاحين وجنود ، الذين لم يلاحظوا تفيرا **فعليا** من جراء التشريعات التي سحبت بساط السلطة من تحت اقدام الاقطاعيين السابقين . وليست صدفة ان يكون اغنياء الريف ودولة الموظفين بمثابة العمود الفقري للنظام غير الديمقراطي في مصر . الاولون يتخلف علاقات الانتاج عن اساليب الرأسمالية الحديثة والاخرون بواسطة البيروقراطية ذاتها .

وهما الجذران الاصيلان في بناء الدولة الناصرية ايضا ، فاذا كانت قوانين التمييز في الخمسينات من هذا القرن والتاميمات في الستينات قد أدت موضوعيا الى تضخم جهاز الدولة الذي جسد تحالفا عضويا بين التكنوقراط والبيروقراطية ، فان تأميم الصناعة والتجارة الخارجية وبعض مجالات التجارة الداخلية قد انسح المجال واسعا لنفوذ اغنياء الريف . ومن ثم كان التحالف على صعيد الهيكل القيادي للسلطة بين اغنياء الريف ودولة الموظفين (بما فيها الجيش) هو المصدر الموضوعي لغياب الديمقراطية في مصر الناصرية ، حيث كانت البرجوازية الصغيرة المتعاظمة النمو هي القاعدة الجماهيرية المرتبطة عضويا بالارض (صغار الفلاحين) او بجهاز الدولة (صغار الموظفين والجنود وصغار الضباط) . وهي شرائح راديكالية من حيث الطموح الاجتماعي ، ولكنها في الاغلب «محافظة» من حيث أسلوب ارتباطها الهرمي بقيادتها المباشرة (صاحب الارض ورئيس مجلس الادارة والجنرال) .

وكانت البروليتاريا الصناعية المصرية قد استكملت ملامحها الطبقية قبل ثورة عبد الناصر بأكثر من ربع قرن في احضان النهضة البرجوازية الوطنية بين العشرينات والثلاثينات . ولكن التصنيع الثقيل المرتبط بالقوة العسكرية كما كان الحال في عصر محمد علي بدا هذفا رئيسيا وعاجلا للثورة الناصرية . وما لم يعرفه عصر محمد علي هو ان الطبقة المتوسطة المصرية لطول عهدها بالتردد بين اهداب البرجوازية الكبيرة وكبار ملاك الاراضي وأذرع الطبقات الشعبية وفسي مقدمتها الطبقة العاملة ، تكصت عن تنمية البلاد وتحفظت عن قيادة التقدم الاجتماعي . . بحيث بات متعلدا انجاز الثورة الوطنية الديمقراطية ، او بعض مهامها على أقل تقدير ، بغير تمصير المصالح الاجنبية وتأميم بعض المصالح الوطنية . وهكذا نشأ نوع من رأسمالية الدولة الوطنية الحديثة الاستقلال ، يعود مردودها الاقتصادي الى قطاعات اوسع من الشعب بما فيه البرجوازية الوطنية نفسها . . فقد اصبح مستحيلا حماية الاستقلال السياسي بالمعاهدات مع الاطراف الدولية والنظام البرلماني في الداخل ، كما كان طموح فئات الطبقة الوسطى منذ ثورة ١٩١٩ . بل كان لا بد من تأسيس القاعدة الاقتصادية المستقلة ، بالتخطيط

المركزي للنتاج والتنمية ، وبالترشيد الاجتماعي للاستهلاك والخدمات .

ومن هنا اقبلت مشاريع التصنيع الثقيل في مصر الناصرية لتضع حجر الاساس في نهوض نقيصين هما العمال والتكنقراط . ذلك ان «القطاع العام» الذي رافق التمصر والتاميم لم تكن له عقلية القطاع الراسمالسي الخاص في الادارة والتنظيم ولا في التشغيل والانتاج . كما لم تكن له العقلية الاشتراكية (البيست صدفه ان اليساريين المصريين في ذلك الوقت تماما «١٩٥٩ - ١٩٦٤» كانوا في السجون والمعتقلات) بل كانت له عقلية التحالف بين اغنياء الريف والجسم البيروقراطي للدولة ، اي العقلية الاوتوقراطية المعادية لديموقراطية القرار . ولكنه من ناحية اخرى - بانشاء حوالي الف مصنع والسد العالي ومجمع الحديد والصلب في حلوان - اتاح توسيع القاعدة العمالية الصناعية التي شاركت قليلا في الادارة وقليلا في الارباح . «قليلا» لا بنص القانون المباشر ، بل كصدى لضرب التنظيم النقابي المستقل عن الدولة ، ولانفراد التنظيم السياسي الوحيد (الاتحاد الاشتراكي) بالسلطة ، ولمباشرة اجهزة الامن: لهذه السلطة بدلا من هذا «الحزب» نفسه . ولم يكن ذلك لمجرد ان «راسمالية الدولة الوطنية» الحديثة الاستقلال تجربة وسطية جديدة ، بل لان قيادة التحالف الحاكم غير ديموقراطية لطبيعتها الطبقيّة والفئويّة ، ولان القاعدة العريضة لهذا التحالف كانت اساسا اجنحة البرجوازية الصغيرة ، مما يجعل «المصالح الاجتماعية» في النهاية هي الحدود الموضوعية لاية تجربة . ولا شك ان هذه التجربة التي غيرت من وسائل الانتاج وعلاقاته وقيمه بصورة كيفية قد حملت منذ بدايتها الاحتمالين معا : امكانية التحول الى الاشتراكية وامكانية العودة الى تلك النفوذ الاستعماري . ولكن تضخم ما سمي بالطبقة الجديدة (الفئات العليا من التكنقراطية والبيروقراطية والجنرالات والمسكريين الوافدين الى الحياة المدنية كمكافاة فوقيّة على دورهم في قيام الثورة) ادى الى تدهور خطة التنمية ابتداء من عام ١٩٦٥ ثم اقبلت الهزيمة في العام ١٩٦٧ فسقط النظام موضوعيا .. ولكن فرصة «الانقلاب» هياها الظرف الدائم: برحيل عبد الناصر عام ١٩٧٠ حيث تم انقسام عرى التحالف الحاكم ، فهزمت البرجوازية الصغيرة البيروقراطية وانتصر اغنياء الريف وضموا اليهم التجار والعناصر الطبقيّة على الانتاج . ومن موقع السلطة اجهزوا تدريجيا على المجتمع الصناعي المتطور الذي شيدته التجربة الناصرية . وتاكّدت اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا دوافع عبد الناصر الى التمصر والتاميم ، فاذا بهذا الاجهاز على القطاع العام والانتاج الصناعي يواكب التفريط في الاستقلال السياسي والسيادة الوطنية . كما تاكّدت من ناحية اخرى الخطيئة الناصرية القائلة بامكانية تحول اشتراكي بغير الاشتراكيين ، وامكانية قيام ديموقراطية اجتماعية بفسير ديموقراطية سياسية .

٤ الجيش في عصر محمد علي وفي عصر عبد الناصر - بالإضافة الى رديفه من قوى الامن - هما جهاز الحكم واداة السطلة الاولى . كلاهما اقبل على رأس انقلاب عسكري ، وكلاهما رحبت به الجماهير . كلاهما استهدف علنا اقامة «جيش قوي» توغل به خارج الحدود ، وخاض به الحروب ، ومنى بالهزائم . وكلاهما استهدف قيام «الجيش الوطني» من المصريين فاتاح لهم بعد عصور طويلة من تحريم السلاح ان يمسكوا به ويشهروه دفاعا عن الامن القومي او تحريرا للتراب الوطني . وقد كان محمد علي برتبة «عقيد» وعمره ٣٦ عاما حين خضع الباب العالي لارادة المصريين وعينه واليا على مصر في يوليو (تموز) ١٨٠٥ . وكان عبد الناصر بالرتبة ذاتها والعمر نفسه حين انفرد بسلطة الحكم في مصر بعد هذا التاريخ بقرن ونصف . وكانت «مصر» ولاية محتلة في العشرين من القوى النافذة فيهما . واذا كان الانجاز التاريخي لمحمد علي هو «تكوين» الجيش المصري ، فان الانجاز التاريخي لعبد الناصر في هذا المجال هو «اعادة تكوين» هذا الجيش ، بمزيد من الديمقراطية ، حين سمح لآبناء العمال والفلاحين والحرفيين وصغار الموظفين ان يتخرجوا ضباطا من الكليات العسكرية التي كانت محرومة عليهم قانونا . وهكذا يمكن القول انه ، هو الآخر ، خلق جيشا جديدا . وكما كانت التحولات الزراعية التي قام بها محمد علي قد مهدت الطريق لاصلاح الجيش ، كانت هذه التحولات نفسها هي التي مهدت الطريق لاصلاح الجيش الناصري . وكما ان هذه الاصلاحات في عهد محمد علي قد جرت في ظروف الصراع ضد المالك الذين ابدوا مقاومة ضارية ، فقد تمت هذه الاصلاحات في عهد عبد الناصر في ظروف الصراع ضد المالك الجدد من بقايا النظام القديم . وكما ادرك محمد علي من الخاتمة الفاجعة للمصلحين التركيين - سليم الثالث ومصطفى باشا بيرقدار - اللذين سقطا صرعى عام ١٨٠٨ على ايدي الرجعية ، انه يجب القضاء على الرجعية الداخلية لتكوين جيش نظامي قوي.. كذلك فعل عبد الناصر . وقد شرع محمد علي منذ تسلم مقاليد الحكم في تأسيس هذا الجيش . ولقلة الكوادر والاسلحة مضت الامور ببطء من ناحية ، ومن ناحية اخرى كانت النواة الاولى من افراد الفرقة الابانية التي تحيزت بالاشتراك مع الاتراك ضد تجنيد المصريين . ولكن ذلك لم يمنع محمد علي من تجنيد الفلاحين المصريين في الحملة على الجزيرة العربية (١٨١١ - ١٨١٩) وخاصة بعد الحملة على مورده (١٨٢٤ - ١٨٢٨) . وبفضل هذا الجيش المكون من الفلاحين المصريين احرز محمد علي انتصاره في سوريا . وفي البداية قام الخبراء الفرنسيون والاطاليون بتدريب آلاف الشباب المصري والسوداني ، وكان ابرزهم ذلك الضابط الموهوب «سيف» الملقب عند المصريين بسليمان باشا الفرنسي . ولوقت قريب كان باسمه شارع رئيسي وسط القاهرة وتمثال ضخم . وقام محمد علي بفتح المعاهد العسكرية لتربية الكوادر القيادية كمدرسة المشاة في دمياط ومدرسة الفرسان في الجزيرة ومدرسة المدفعية في طرة بالقرب من القاهرة . وعام ١٨٢٦ افتتح اكاديمية الاركان العامة . وتم نقل الانظمة العسكرية الفرنسية ولوائحها الداخلية الى

العربية ، فكانت هيكلية الجيش المصري على النسق النابليوني . وقد اشار احد مستشاري نابليون الى انه «يمكن مقارنة المدفعية المصرية بمدفعية الجيوش الأوروبية . وعند النظر اليها يعجب المرء دون ارادة منه بقدرة السلطة التي جعلت من الفلاحين جنودا صالحين الى هذه الدرجة» (لوتسكي ص ٦٨) . وكانت الاسلحة تشتري من اوروبا والقليل منها يصنع في مصر . وفي الثلاثينات من القرن الماضي اتسع حجم الجيش المصري النظامي فاحتوى عام ١٨٣٣ على ٣٦ فوجا من المشاة قوام الواحد منها ٣ آلاف جندي ، و ١٤ فوجا من الحرس تبلغ جملتها ٥٠ الفا و ١٥ فوجا من الفرسان قوام الواحد منها خمسمائة وخمسة افواج من المدفعية تعدادها الفا جندي . ويصبح المجموع العام ١٨٠ الف جندي . بالاضافة الى وحدات غير نظامية رديفة للجيش (هي القوات الاحتياطية باللغة العسكرية الحديثة) تبلغ اربعين الفا .

ولم يتوقف محمد علي عند تكوين وتنظيم القوات البرية ، بل اكب في عناية فائقة على دراسة اصلاحات بطرس الاكبر في روسيا فقرر انشاء الاسطول الوطني المصري . واكتسب الجنود المصريون بسرعة المهارات التكتيكية الحديثة بمقياس ذلك العصر . وكتب المشاهد الاوروبي المشار اليه من قبل يقول «العرب - هؤلاء الناس المرنون المغمومون بالمزايا الممتازة - كأنهم خلقوا لان يكونوا بحارة» . وبالإضافة الى ترميم الحصون القديمة وتعزيزها ، شيد محمد علي حصونا جديدة . ولكن في عام ١٨٤٠ حين اقترب الاسطول البريطاني من الاسكندرية ، وكان «الحلم الامبراطوري» لمحمد علي قد استعدى عليه شعوب المناطق التي فتحها بما فيها الاقاليم العربية ، واستعدى عليه اكثر الدول الاربع الكبرى (تركيا ، روسيا ، فرنسا ، بريطانيا) وافق محمد علي على اتفاقية نابير في ٢٧ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٨٤٠ وانسحب من سوريا وفلسطين ، وعاد الاسطول التركي لقاء مكافاة رمزية هي ابقاء الحكم في مصر والسودان وراثيا لاسرة محمد علي . وتقلص حجم الجيش المصري الى ١٨ الف جندي واعترف بتبعيته للسultan وتمهد بدفع الجزية من خزينة الدولة المصرية وحرم من حق تعيين الجنرالات ومن حق بناء السفن الحربية . واصبحت مصر تحت الوصاية التركية شكليا ، ولكنها دخلت منذ ذلك التاريخ تحت الوصاية البريطانية اساسا . كما دخلت ، بمباس الاول ، مرحلة الانحطاط الطويل الذي انتهى عمليا بالاستعمار البريطاني المباشر عام ١٨٨٢ . وكان المجتمع المصري من الداخل قرب نهاية عهد محمد علي قد تأثر سلبا الى اقصى الحدود بوثوب الطبقات «العلوية» الجديدة الى مراكز المالك ، وبالفتوحات الامبراطورية ذاتها التي امتدت الى اليونان فاختل ميزان القوى الدولي لفسير مصلحة مصر . ومن ثم اصبحت طريق السقوط الشامل ممهدا في اول عهد عباس ، حيث بدأ الاغلاق التدريجي للمصانع والمدارس ونفي رفاة الطهطاوي الى السودان ، والعودة التدريجية عن الاستقلال الوطني واستعادة العناصر الاجنبية والكمبرادورية لمراكزها المفقودة .

وهي «النهاية» ذاتها على وجه التقريب التي اختتمت بها مصر الناصرية ثورة ١٩٥٢ . كان الضباط الاحرار حول عبد الناصر كالفرقة الابابية حول محمد علي، حل هؤلاء مكان المالك وحل اولئك مكان الباشوات . فاصبح الضباط في هيكل الدولة والجيش الناصري جناحا مهما لسلطة التكنقراط والبيروقراطية المعادية للديموقراطية . واستولى من بقى منهم في الجيش على قيادة القوات المسلحة بعقيلة العشيرة واسلوب القبيلة وكانهم ورثوا امتياز لا علاقة له بالتطور السياسي والعلم العسكري . واستولى من خرج منهم من الجيش على اجهزة الدولة ومؤسسات القطاع العام كأنهم ورثة اصحاب الشركات والمصانع ورؤوس الاموال المؤممة .. فكانت الهزائم العسكرية لثورة واجبة التصدير الى محيطها العربي (٦) ، وكانت الهزائم الاقتصادية لخطة التنمية . ان السلوك غير الديموقراطي في الوحدة مع سوريا هيا الانقلاب العسكري عليها . والسلوك غير الثوري في حرب اليمن هيا الانتقاض الرجعي من داخلها ومن حولها . والتعامل الفوق مع ثورة الجزائر لم يمنع سقوط بن بيللا . والانتصار السياسي في معركة السويس لم يمنع الهزيمة العسكرية . وتماظم نفوذ «الطبقة الجديدة» مهذ للغزو الاسرائيلي عام ١٩٦٧ . والمناورة في عصر المتغيرات الدولية ، ومهادنة الرجعية المحلية والعربية لم تحل دون مجزرة ايلول في الاردن عام ١٩٧٠ ورحيل عبد الناصر في قمة المصالحة ، وتكرس انقلاب الثورة المضادة عام ١٩٧١ والبدية الفعلية للارتداد عن مكتسبات المرحلة الناصرية وتطوير سلباتها في مختلف المجالات .. حتى بدا عصر الانحطاط الجديد ، بالمظاهر نفسها : تصفية الصناعة وتقليص حجم الجيش وانحذار التعليم وهجرة المثقفين ، والخضوع شبه المطلق لوصاية احد اطراف المعادلة الدولية ، والعجز عن تحرير التراب الوطني والانكفاء على الذات الاقليمية، وشراعة مجتمع الاستهلاك ونهم الفئات الطفيلية على الانتاج (٧) .

٤. **الثقافة** تبدأ في كلا العصرين بعلاقة البنى الاجتماعية بالدولة . وحين قام محمد علي باصلاحاته الادارية لتقوية القدرة الدفاعية لمصر الفى نظام الممالك القديم الذي يسمح لحكام الاقاليم باعمال الاستبداد الكيفي ، واسس بدلا منه الجهاز المركزي للدولة .. فاستحدث عددا من الوزارات على الطراز الاوروبي مع تحديد وظائفها بدقة ، كالحربية والمالية والتجارة الخارجية والتعليم والخارجية والداخلية . وقسم مصر الى سبع محافظات على رأس كل منها حاكم اقليمي يخضع للسلطة المركزية . وكل محافظة مقسمة بدورها الى مراكز يرأس كل منها «مامور» . واصغر الوحدات الادارية هي «الناحية» ويرأسها «الناظر» . ومن الواضح ان هذا النظام الهرمي الصارم كانت له مزاياه وسلبياته ، كشأن «الدولة» المصرية منذ القدم .. فهو من ناحية «ثورة ادارية» تضمن سيطرة الحكومة المركزية على جميع حلقات جهاز الدولة . ومن ناحية اخرى يسمح بدكتاتورية البيروقراطية التي تمنع القاعدة الشعبية من المساهمة في صنع القرار ، كما تجرد الكثير من القرارات في قنوات التنفيذ او تنحرف بها عن الهدف السياسي المقصود من

القيادة السياسية . ويؤكد اغلب المؤرخين لهذه المرحلة ان الانفتاح على اوربوا - وخاصة فرنسا - كان كبيرا ، فقد استدعى محمد علي الاطباء والمهندسين والعلمين والقانونيين الفرنسيين الذين ساعدوه في «تحديث» البلاد وهياوا الكوادر المحلية لتسلم المسؤولية بعد رحيلهم . كما ان وزارة التعليم اوفدت العديد من البعثات لدراسة العلوم الاوروبية . وقد تطلب تكوين الجيش وجهاز الدولة الجديد تأهيل المثقفين والتعلمين بعلوم الغرب ، خاصة العلوم العسكرية والهندسية والزراعية والطب واللغات والقانون . وكان هؤلاء يعمدون للعمل ضباطا وموظفين والعمل كمدرء ومهندسين في مراكز الحكومة ، وبعضهم عين وزيرا . وهم في العادة أبناء «النبلاء» المصريين .

وفي عهد محمد علي انشئت للمرة الاولى في تاريخ مصر المدارس العلمانية العامة ، حيث كان في المدارس الابتدائية حوالي ستة آلاف تلميذ بين ٨ و ١٢ سنة من العمر ، ويدرسون اللغة العربية والحساب . اما الذين تتراوح اعمارهم بين ١٢ و ١٦ سنة فبالاضافة الى ذلك كانوا يدرسون اللغات الاخرى كالتركية والفرنسية والرياضيات والتاريخ والجغرافيا . وعقب الانتهاء من المرحلة الثانوية هذه كان التلميذ يستطيع الالتحاق بالمعاهد الفنية لفترة تصل الى اربع سنوات ، وكذلك بالمعاهد العسكرية . وكان طلاب هذه المعاهد يتقاضون رواتب رمزية ويقيمون في اقسامها الداخلية مجانا . ومن الطريف ان محمد علي نفسه تعلم القراءة في وقت متأخر جدا حيث كان يبلغ الخامسة والاربعين من العمر . ولكنه كما نعلم هو اول من فتح دارا للطباعة في مصر عام ١٨٢٢ وصدرت في عهده جريدة «الوقائع المصرية» . وكان الطهطاوي - في عهده - بمثابة «وزارة الثقافة» للنهضة الاولى في تاريخ مصر الحديث . وكان من الممكن لعلي باشا مبارك صاحب «الخطط التوفيقية» ورواية «علم الدين» ان يستأنف القيادة الفكرية للنهضة بمشاركة الطهطاوي بعد نهاية حكم محمد علي . ولكن التدهور العنيف الذي شهدته البلاد في عهدي عباس وسعيد في مختلف المجالات ، وفي مقدمتها الثقافة والتعليم ، وكذلك طموحات علي مبارك «الرسمية» العسكرية والسياسية، ونفي الطهطاوي ثم العفو عنه لم يتح لمسيرة النهضة استثنافا متطورا بعد عصر محمد علي . . مما يؤكد على دور العلاقة بين البنى الاجتماعية و«الدولة» فسي النهضة والسقوط معا (٨) .

وهي «العلاقة» البارزة في مسيرة النهضة الناصرية وستوطها معا ، حيث كان «تخلف الوهي» عند القيادة السياسية للثورة في المسألة الثقافية سببا غير مباشر في ديموقراطية الثقافة لبعض الوقت ، تخضع تماما كالمسألة السياسية او الاجتماعية للانضباط العسكري . ويختلف الامر من زاوية اخرى حين كان يساق المثقفون بالجملة الى السجون او التعطل او المنفى او الجنون بسبب عدم تفهمهم السياسي مع الموقف الرسمي للدولة . كذلك فان خضوع الاستراتيجية الثقافية للتكتيك السياسي لم يكن يمهل اي تخطيط وطني للثقافة الديموقراطية

بالتنفيذ الطويل الامد . ثم كانت الازدواجية بين الوجه الرسمي للثقافة والتعليم والاعلام في الوزارات والمؤسسات ، وبين «الافتعة» عاملا خطيرا في الابقاء على فعالية اعمدة التخلف من موقع السلطة التنفيذية طيلة عشرين عاما (٩) .

ولكن هذا لا ينفي ان القرارات الكبيرة كمجانية التعليم في مختلف المراحل حتى الجامعة ، وقانون التفرغ للادباء والفنانين ، وتأسيس وزارة للثقافة وقطاع عام لمختلف الفنون التابعة لها ، قد انتقل بالنهضة المصرية في الاربعينات من مرحلة «الحلم» الى مرحلة «التحقق» . كما لا ينفي الوجه الآخر للعملة ، وهو ان الاسلوب غير الديمقراطي والابقاء على اعمدة الرجعية الثقافية في موقع السلطة قد ساعدا انقلاب ١٩٧١ على البدء فورا في عصر الانحطاط الفكري الذي لم تشهد له مصر مثيلا في تاريخها الحديث .. حتى اصبح بعض رواد النهضة الجديدة فئسي الاربعينات واركانها في الخمسينات والستينات من هذا القرن ، هم انفسهم عناوين «السقوط» في السبعينات بين برائن سلطة الانقلاب فانقلبوا على تاريخهم بالذات وعلى تقاليد الفكر الديمقراطي العلماني في مصر ، واضحوا مجرد ابواق لدعاية السلطان (١٠) .

الا اننا في التحليل الاخير نقول في مجال النقد الاجتماعي المقارن بين عصري محمد علي وجمال عبد الناصر اننا نستهدف من التاريخ اكتشاف قوانين حركته الفكرية .. حيث نرى ان محمد علي وان لم يقض على نمط الانتاج شبه الاقطاعي فانه قضى على مخططات القرون الوسطى الاكثر رجعية ، وعمل في الوقت نفسه على تعزيز دولة الملاك والتجار ، وانشأ جيشا واسطولا وجهاز دولة قويا ، وقام بعدد من الإصلاحات يجعل ما حدث بعده انحدارا في مسيرة الزمن لا امتدادا . طبيعيا لما كان قبله . اي انه كان - بسليباته وايجابياته - علامة فارقة بين مصريين ، دعت ماركس لان يصفه «بالشخص الوحيد» الذي كان في وسعه ان «يتوصل الى استبدال العمامة المفتخرة - اي تركيا المصور الوسطى - برأس حقيقي» . كما وصف مصر في عهده بأنها كانت «القسم الوحيد (من الامبراطورية العثمانية) الذي كان يتمتع بقوة وحيوية آنذاك» (لوتسكي ، ص ٧٤ و ٧٥) . ومع الفارق بل الفوارق التاريخية والاجتماعية ، يمكن تكرار القول عن مصر الناصرية .



ولما لم يكن المقصود في هذا العمل هو التاريخ لفكر النهضة الاولى ولا لفكر النهضة الخامسة ، فان البحث ليس اطروحة في تاريخ الافكار ، بل محاولة لصياغة الاتجاه الرئيسي نحو استراتيجية حضارية لمصر تعتمد على : (١ - تأسيس منهج سوسيولوجي للثقافة العربية المعاصرة (حيث برهن السياق على استحالة طرح السؤال المصري الا في الاطار العربي) . وهو ليس تطبيقا لمنهج ما على واقعا ، بل استخلاص المعطيات النظرية من هذا الواقع في ضوء منجزات العصر

الحديث . (ب - اكتشاف قوانين «الثورة الثقافية» الممكنة في مصر خصوصا ، والوطن العربي عموما (حيث برهن السياق على استحالة الجواب المصري الا في الاطار العربي) . والجواب يحدد : (أ - ماهية «الثورة» المقبلة ، الواجبة والممكنة لاستئناس النهضة من حيث هويتها وقواها وقيمها . (ب - علاقة هذه «الثورة» - الاقتصادية الاجتماعية السياسية - بالرؤيا الحضارية الشاملة . وفي نطاق سؤال النهضة وجواب السقوط ، كانت «المقارنة» إحدى أدوات التحليل المتضمنة في تصنيف الظواهر الاجتماعية - الثقافية دون ان تكون اطارا مفارقا لمادة البحث ، علويا ، او قالبا تبسيطيا مباشرا مفروضا . كما كانت الماركسية رؤيا للتاريخ ، وسوسيولوجيا المعرفة منهجا في التطبيق . ومن ثم برزت في نتائج البحث مجموعة من الثوابت والمتغيرات .

١ - **أولها** انه ليست الحملة الفرنسية على مصر ولا حكم محمد علي هما محور «النهضة» التاريخي ، بل هما من العوامل المساعدة . أما العامل الرئيسي ، فهو **العنصر الداخلي** الحاسم في التطور . هكذا كان الامر في الانتفاضات المتعاقبة ضد الاتراك والمالكي السابقة على حملة بونابرت وحكم محمد علي بقرن ونصف لم تنقطع خلالها وثبات البدو (العربان) والفلاحين (المصريين) والتي انتهت قبيل منتصف القرن الثامن عشر بجمهورية «شيخ العرب همام» الذي كاد يستقل بصعيد مصر (١١) . وهكذا كان الامر في الانتفاضات المتعاقبة ضد الانكليز منذ هزيمة عربي الى ثورة ١٩١٩ الى مرحلة الغليان في اربعينات القرن الحالي الى ثورة عبد الناصر . والقوانين ذات الصلابة النسبية التي يمكن استخلاصها من هذا التاريخ الاجتماعي هي :

١ - ان **عروبة مصر** ، سواء كانت حلما امباطوريا عند محمد علي او نقطة في جدول اعمال الثورة العربية او جراحة على التنفيذ عند عبد الناصر تعني من زاوية الجغرافيا السياسية تأمين حدود مصر الاستراتيجية ، وتعني تقدما في الاسس المادية لنهضة المجتمع . بينما **اقليلية مصر** تعني الهزيمة العسكرية والتخلف الاقتصادي والتبعية للأجنبي والانحطاط الفكري وتحالف الاوتوقراطية مع الثيوقراطية في احكام القبضة الدكتاتورية على المجتمع . هذا ما حدث منذ نهاية محمد علي الى نهاية عباس حلمي الثاني . وهذا ما حدث بهزيمة عربي . وهذا ما حدث بسبب ضيق أفق ثورة ١٩١٩ . وهذا ما حدث طيلة الفترة التي انتهت بمعاهدة التهادن مع الانكليز عام ١٩٣٦ . وهذا ما حدث بعد سقوط النظام الناصري .

٢ - ان **البناء الطبقي** للمجتمع المصري ، كلما تأكدت مركزية الدولة ، لا يسمح **بالحروب الاهلية** . بل يسمح فقط بالانتفاض على **السلطان** او على **الفوز الاجنبي** . بقيادة المدينة للتطور وحصارها للريف لم يتح لتمريرات الفلاحين في اي عصر ان تتخذ شكل الحرب الاهلية . كما ان السلطة المركزية الواحدة لم تسمح لاية فتنه طائفية ان تتخذ شكل الحرب الاهلية . ولكن قيادة المدينة

والسلطة المركزية اتاحت حروب خلع الحاكم والحروب الوطنية ضد الغزاة .
والإوهام القائلة ، بتفسيرات جغرافية سطحية ، ان طبيعة مصر هي **الوسطية** ،
وان طبيعة المصريين هي **عبادة الشرعية** ، لا يتعمقون - ان حسنت النوايا - هذا
العنصر الثابت في حياة مصر والمصريين ، وهو **التراب الوطني** .. فهو يوجز
الاستقلال والديموقراطية والعدل الاجتماعي ، ومن يدنس هذا التراب يتعرض
للخلع ان كان حاكما وللمقاومة ان كان غازيا . ان مفهوم «الوطن» عند مصر
والمصريين هو الذي يحدد معنى اليمين ومعنى اليسار ومعنى النهضة ومعنى
السقوط دون اي «اعتدال» او وسطية (١٢) .

٣ - ان **الديموقراطية** تعني في التاريخ الاجتماعي للثقافة المصرية ، دعم
التيار الأكثر تقدما .. فلم يلجأ الى الاغتيالات والحرائق والتخريب ، الا الاقليات
السياسية . ولم تنهزم التجارب الوطنية الا حين فصلت الشكل السياسي عن
المضمون الاقتصادي ، وإلا حين تجاهلت التنمية الاجتماعية او خشيتها ..
فالحجبة ، على صعيد العمل السياسي من الثوابت التي اكدتها متغيرات التاريخ
المصري من عصر محمد علي الى عصر عبد الناصر . حين كانت تولد كانت النهضة،
وحين كانت تواد كان السقوط (١٣) .

٤ - ان **ادوار الجيش والمثقفين والدين** منذ عصر محمد علي الى عصر عرابي
الى عصر عبد الناصر من أبرز الادوار ، سلبا وإيجابا ، في قيادة النهضة
وسقوطها .. فلقد برهنت أحداث تاريخنا الحديث على ان الطليعة العسكرية هي
التي تحسم التغيير وتحميه ، وهي نفسها التي تنهزم او تتخلف او تسقط بفرضها
المباشر وغير المباشر العسكريين والنظام العسكري على المجتمع .. فباستثناء
التجربة العربية التي لم يتح لها الاستمرار لتكون على المحك ، كانت العسكرية
العلية والعسكرية الناصرية هي صاحبة الفضل في التغيير وصاحبة الذنب في
تجميده والانتكاسة به . كذلك المثقفين من علماء الأزهر وأساتذة الجامعات
والمهنيين والطلاب ، كانوا دوما صوتا متميزا في حركات التغيير يكاد «الكاتب»
منهم او الفكر ان يكون حزبا بمفرده . ولكن انتماءاتهم الاجتماعية سواء الى
الارستقراطية الناشئة في أوائل القرن العشرين او الطبقة الوسطى الناشئة في
العشرينات والثلاثينات او البرجوازية الصغيرة المزدهرة في العقود التالية ، في
ظل مجتمع متخلف ومستعمر وغير ديموقراطي ، جعل الترجسية الفردية وأحيانا
الجماعية وازدواج الشخصية ، من الامور التي أدت بهم الى التشردم الفكري
والنظيمي حتى أصبح ضربهم او اغواؤهم امرا سهلا . على انهم في نهاية المطاف
هم الذين قادوا فكر النهضة في مختلف العصور ، كما انهم قادوا حركة التنمية .
وان ظلت تصفيتهم ، لعدم ارتباطهم العضوي بقاعدة جماهيرية راسخة ، من
أسر القرارات (١٤) .

وفي قضية الدين ، كان الأزهر باستمرار معقل الثورة والثوار ومعقل الثورة
المضادة في الوقت نفسه ، على غير النحو الذي مضت فيه الجامعات العلمانية .
ولكن «الاصلاح الديني» ظل بندا مهما في جدول اي نهضة من رفاعة الطهطاوي

الى محمد عبده الى طه حسين الى جيل امين الخولي وخالد محمد خالد ومحمد خلف الله . وفي الطرف الآخر كان «الاخوان المسلمون» والفرق المنفرعة منهم والمنشقة عنهم ترفع راية الدين ضد التقدم . ولكن الازهر يبقى قبلة المصريين المسلمين اكثر من الاخوان ، كما هو حال «الكنيسة القبطية الارثوذكسية» مع المسيحيين المصريين . ولا مجال في اية ثورة ثقافية مقبلة لاستبعاد «الدين» او تجاهله فضلا عن محاربته ، بل مزيدا من «الاصلاح الديني» وبدءا من علمنة الازهر - الخطوة الناصرية المعروفة - وانتهاء بعلمنة الدولة والمجتمع ، اي الدخول الجدي في عصر تنوير عربي ، لا في عصر تنوير غربي .

+ النقلة الثانية في جملة الثوابت والمتغيرات هي الامة . . فالامة ليست تعريفا سابقا على تكوينها ، وشروطها في بلد وفي مرحلة ، ليست هي نفسها الشروط في بلد آخر وفي مرحلة اخرى . ليست هناك امة ميتافيزيقية ، لكل الاديان او كل البنيات او كل الطبقات . كما انها ليست حاصل جميع العناصر الثابتة التي تشر احيانا عنصریات مختلفة كالعنصرية الطائفية او العنصرية الاقليمية او العنصرية القومية . ولكن هذا لا يفضي بنا الى تعريف سلبي للامة ، فالتجربة الانسانية في خطوطها العامة تمدنا بجملة عناصر رئيسية لتكوين اية امة ، كالمكونات التاريخية والمقومات المصرية والارادة او الومي الذي قد يبلور مصالح طبقية متعارضة والذي يشر ايضا الى دور الزمن (١٥) . وفي هذا الصدد نستطيع ان نستخلص من السياق البالغ التشابك والتعقيد من عصر محمد علي الى عصر عبد الناصر جملة نقاط :

١ - لقد عرفت مصر «عصر الاحياء الحضاري» بمعنى البحث عن الجذور ، ولكنه المعنى المختلف كثيرا عن المدلول الاوروبي لهذا المصطلح . . فالسعى جانب دعوة لطفي السيد (مصر للمصريين) كان هو الذي ترجم اليونان . ولم تكن الدعوة «المتوسطية» عند طه حسين او العقاد بعيدة عن الارتباط بالغرب وايضا العودة الى الكلاسيكيات اليونانية في الوقت نفسه عند طه حسين بالذات . وبينما كان التاريخ الفرعوني يلتقي صدى عميقا في دعوات عبد العزيز فهمي وعبد القادر حمزة ومحمود عزمي وسلامه موسى ، كان حماسهم للغرب صوتا لا صدى . والاصلاح الديني عند محمد عبده هو العودة الى ينبوع ، اي الاسلام ، ولكن دون مساس **بمنجزات العصر التكنولوجية** . والدعوة السلفية ذاتها تتخذ من الاسلام ايدولوجية اما الحضارة الحديثة فهي قابلة للاستهلاك المادي لا للتفكير العقلاني . والدعوة العلمية لدى البعض تعني العلم الطبيعي وليس المنهج العلمي . ولقد ادى ذلك كله الى نشأة **الازدواجية الساكنة** منذ عصر الطهطاوي ، كبديل للتفاعل الديناميكي . . سواء بين الاسلام والغرب او بين مصر وحضارة البحر الابيض المتوسط او بين مصر وجلودها الفرعونية او بين مصر والاسلام . ومصدر ذلك ان ثقافة النهضة في خطوطها العامة كانت انعكاسا ذهنيا للخارج (سواء كان الخارج هو الغرب او

مصر القديمة ذاتها او الاسلام) وليست احتياجا موضوعيا للواقع الاجتماعي .

٢ - ان «الخصوصية» في حياة المصريين هي تركيب تاريخي - اجتماعي ، وليست خريطة جغرافية الا فيما يخص الجغرافيا السياسية والامن الاستراتيجي (١٦) . انها خصوصية تاريخية بمعنى ان الطبقات الحضارية للفراعنة واليونان والرومان والمسيحية والاسلام والترك والفرنسيين والانكليز ليست رواسب حجرية في الوجدان المصري بل عناصر حية متحركة ، بفاعلية التفسير المستمر لقوى الانتاج وقيمه الاجتماعية ، ومدى ارتباطها او انفصالها بفكرة «الوطن» التي قال بها الطهطاوي واعاد تفسيرها النديم وكاد يحققها عرابي وانكرها سعد زغلول وتحققت في زمن عبد الناصر وهزمت ايضا . وهي الفكرة «القومية» التي ارتبطت تاريخيا بظهور الاسلام ثم تطورت حضاريا بالفتح العربي لمصر فتوفرت لها - على مدى ثلاثة عشر قرنا - عصور كاملة من الازدهار والانتكاس ولكنها المتداخلة دوما في السلم والحرب وفي الاقتصاد والسياسة بحيث تشكلت مع «الزمن» مكونات تاريخية : (أ- تربط مصر بالمحيط العربي مشرقا ومغربا وجنوبا . (ب - ولا تفصلها عن البحر المتوسط والغرب شمالا . (ج - ولا تجعل وحدة العقيدة الاسلامية مبررا للرابطة القومية بل تخوض الاقطار العربية كلها في ازمة متقاربة حروبا متصلة ضد الهيمنة العثمانية والخلافة . وهكذا تولدت نواة «القومات المصرية الراهنة» منذ اواخر القرن الماضي الى اليوم ، برفقة النضال العربي المشترك ضد الاستعمار الغربي والسلطنة التركية ، ثم المشروع الصهيوني . وهي الخصائص النوعية التي ادت الى «ارادة الوعي» عند العرب ، بما فيهم المصريون ، من ان الوحدة القومية هي ثمرة تاريخ النهضة ، وان التجزئة كانت على مر تاريخهم الوسيط والحديث هي الترجمة السياسية للسيطرة الاجنبية سواء كانت اسلاما عثمانيا حولها الى دويلات طائفية او استعمارا غربيا كرسها بالمساهمة في سلخها من امبراطورية الرجل المريض (تركيا) ووصاية الرجل القوي عليها (فرنسا وبريطانيا) . ولم تكن صدفة تاريخية انه ما ان انتهت الحرب العالمية الثانية حتى كانت ابرز متغيراتها هي ادخال المشروع الصهيوني الى حيز التنفيذ على ارض فلسطين ، ليحل استراتيجيا بشكله الاجلاني الاستيطاني محل الاستعمار التقليدي .. دون تغيير للهدف ، وهو الحيلولة دون وحدة العرب ومطاردة مصر الى داخل حدودها بفرو هذه الحدود واحتلال الارض مباشرة . ولكن «ارادة الوعي» القومي ليست مجرد حصيلة سيكولوجية من مكونات التاريخ ومقومات المصر ، بل هي تجسيد طبقي اولا . ومن ثم فهي ارادات متعارضة او هي وعي متعدد الاطراف والتناقض . فالتاريخ المضاد ايضا ، اي تاريخ عصور الانحطاط التي بلغت اكثر من ستة قرون من التجزئة والتخلف ، قد كون ماديا مصالح اقليمية لبعض الاطراف الاجتماعية داخل كل قطر عربي على حدة ، كما كون شعوريا وعيا ناقصا لدى مجموع الشعب بانتمائه القومي . وبعد الاستقلال السياسي من تركيا والغرب كان «الامر الواقع» هو التجزئة والمصالح الطبقية المتعارضة في قضية الوحدة القومية . وهنا لا بد من الاشارة الى ان نشأة

الدعوة القومية في تاريخ العرب الحديث تختلف جذريا عن نشأة القوميات الأوروبية وعن ملابسات الوحدة القومية في بلدان كالمانيا وإيطاليا . كانت الأمة العربية مقهورة تحت سطوة الاحتلال الأجنبي والتخلف حين أدركت عصر أحيائها . ولم تكن قومية مزدهرة تبحث عن الأسواق . وكانت أمة متخلفة عن مكتشفات العصر الحديث فلم تلقق بها إلا عبر هزيمتها أمام يونانرب . وظلت تناضل تركيا والغرب حتى بدأت رحلة استقلالها من خضم الحرب العالمية الثانية فلم تفسق حتى كان «الكيان الصهيوني» يشق موقع القلب منها ، واستمرت تحت سيطرة القهر الأجنبي إلى الآن ، وهي السيطرة التي منعتها من احراز استقلالها الاقتصادي وتنميتها الاجتماعية ، وكوتت مصالح طبقية متعارضة . فلم تعد الوحدة القومية «شعورا» او «رغبة» او «رمزا» بل ترجمة سياسية لمشروع الاستقلال الوطني والتنمية الاجتماعية . وهما امران يتعارضان في هذه الفكرة او تلك مع المصالح المباشرة لبعض الطبقات والنظم السياسية . وهي المصالح التي قد تجد غطاء شعبيا لها من «الوعي الناقص» لدى الجماهير - في مصر مثلا - بالاهداف الحقيقية للوحدة القومية .

● **النقطة الثالثة** هي اختصار الازمنة الأوروبية - كواقع وكضرورة وكنتيجة - في زمن عربي له سياقه التاريخي المختلف نوعيا ومستواه فسي التطور المختلف كيفيا . ان محاولة اختزال عصر النهضة وعصر التنوير والانقلاب الصناعي الاول والثورة البرجوازية وعصر اللذة والانقلاب الصناعي الثاني والعصر الالكتروني في مائتي عام من الزمن العربي دون مشاركة ابداعية فسي «النتاج» الحضارة الحديثة قد ترك بصماته ومفارقاته الاجتماعية والثقافية . ترك مثلا «الثنائية» في الفكر العربي الحديث دون «الجدل» . وترك العناية بالمظهر الاستهلاكي للتكنولوجيا دون «الفكر» الذي يطنها . وترك «الإحياء» في الشعر مثلا يركز على بحث القصيدة الجاهلية ، بينما كان «الإحياء» في النثر هو الانتقال من عصر المقامة إلى قوالب القصة الأوروبية والمسرح . وليست صدفة فنية ان يكون «تخليص الأبريز» للطباطوي و«علم الدين» لعلي مبارك و«حديث عيسى بن هشام» للموليحي محورها اللقاء الشرقي المبهور من الغرب . كما انها ليست صدفة فنية ان يكون «عصفور من الشرق» لتوفيق الحكيم إلى «قتديل أم هاشم» ليحيى حقي هي الانبهار المضاد الذي يؤدي في رد فعله العنيف إلى التقيض المتطرف ، أي العودة إلى التخلف . ومن هذه المظاهر أيضا ذلك التناقض أحيانا بين الوعي والمصلحة الاجتماعية ، حتى ان عبد الخالق ثروت باشا يقف عام ١٩٢٦ إلى جانب قضية العقل في معركة «الشعر الجاهلي» لطف حسين ؛ بينما يقف سعد زغلول قائد الثورة إلى جانب العاطفة السلفية للمحافظين .

● **والنقطة الرابعة** هي الفرق الجوهرى بين المسيحية الغربية والاسلام العربي ، وانعكاس هذا التباين على موقف العقل العربي من معنى النهضة . ان

السياق التاريخي - الاجتماعي الذي قاد « النهضة الأوروبية » الى « نقد السماء » يختلف عن السياق العربي الذي اتجه الى « نقد الارض » . وعصر التنوير الذي رافق الكشف العلمية التي طوت اساطير الكنيسة يختلف عن السياق العربي الذي يستعيد امجاد المسجد والحضارة البكر للاسلام . . هذا السلاح ذو الحدين في معركة النهضة العربية الحديثة . ومن هنا كانت العلمنة والديموقراطية والتحول الاجتماعي في مصر والوطن العربي تحتاج الى معايير وضوابط مختلفة كل الاختلاف عن مقاييس التقدم الغربي ، مع استفادتها القصوى من منجزاته التي تقبل التعميم في الفكر والتطبيق (١٧) .

● **النقطة الخامسة** هي ان مصر التي تنتمي مجازا الى ما يسمى بالعالم الثالث وفقا لمعدلات التنمية الدولية لها خصوصيتها فسي الانتماء القومي والحضاري . انها قوميا تنتمي الى محيطها العربي ذو الوضع الاستثنائي فسي عالم اليوم بازدواجيته المروعة بين الثراء بالطاقة والتخلف الاجتماعي . وهي حضاريا ، وبحكم موقعها الاستراتيجي ، تتميز عن مختلف اقطار الوطن العربي بأرفع مستويات التطور ، لما اكتسبه هذا الموقع الاستراتيجي عبر العصور من أغنى التفاعلات مع الحضارات المتعاقبة (١٨) .

● **والنقطة السادسة والأخيرة** ، يبدو فيها اي ابداع للثورة الثقافية فسي مصر المعاصرة ممكنا حين تصبح الاشتراكية علاجاً حضارياً لانتفاذ النهضة ، وحين تصبح الديموقراطية اساساً اجتماعياً لهذه الاشتراكية بمحاورة مركزية الدولة القديمة من مواقع التسيير الذاتي - اقتصادياً وإدارياً - فسي الاقاليم ، وبمحاورة الريف من مواقع توزيع الارض لا ملكية الدولة وتحديث الزراعة لا « الاشراف التعاوني عليها » ، وبمحاورة الجهاز البيروقراطي من مواقع الديموقراطية النقابية والمهنية لا بموجب « الثورة الادارية » .

وكما ان البرجوازية « الوطنية » لم تستطع اتجاز مهام الثورة الوطنية الديموقراطية في مرحلة التبعية الاستعمارية ، وكذلك البرجوازية الصغيرة لم تنجز مهام التحول الاجتماعي في زمن الاستقلال ، فان الجبهة الوطنية الديموقراطية المريضة هي المرشحة تاريخياً واجتماعياً لانتفاذ النهضة من برائن السقوط الراهن ، اي تصحيح التاريخ .

ب - هوامش الخاتمة وملاحظات

(١) يعود الفضل الى ميشيل كامل ، المفكر الماركسي المصري في كونه اول من تنبه بين الكتاب اليساريين المصريين الى اهمية الخصائص النوعية للبرجوازية المصرية الصغيرة . وكان قد دار في سجون مصر ومعتقلاتها بين عامي ٦٠ و١٩٦٢ حوار في صفوف الشيوعيين المصريين حول تقرير للرفيقين فريد وعاصم (وهما اسمان مستعاران في ذلك الوقت لقائدين ماركسيين هما محمود امين العالم واسماعيل صبري عبد الله وردت فيه عبارة حول الطبيعة الاجتماعية للبرجوازية المصرية الصغيرة ، وهل هي احدى شرائح الطبقة الوسطى ، ام انها طبقة كاملة . والبت كتابا التقرير في هامش انهما مختلفان حول هذه النقطة . واقبلت دراسة ميشيل كامل (في مجلة «الطريق» اللبنانية عدد يناير - كانون الثاني عام ١٩٧٠) كمعمل رائد في مجال التحليل الاجتماعي لظاهرة البرجوازية الصغيرة في مصر من حيث نشأتها الاقتصادية وتطورها السياسي ، اي من حيث دورها في علاقات الانتاج ووظيفتها في حركة السلطة والمجتمع .. منذ احتل الانتاج السلمي الصغير مكانا بارزا في مصر عند نهايات القرن الماضي وبدايات القرن الحالي الى الانتعاش المؤقت الذي رافق هذا القطاع اثناء الحرب العالمية الثانية . ولكنه ما لبث ان تدهور في ظل التطور السريع لمنشآت الطبقة الوسطى الصناعية . غير ان حجم هذه الفئة قد كبر واتسعت قاعدتها الاجتماعية بعد ثورة ١٩٥٢ نتيجة اصدار قوانين اصلاح الزراعي وتمصير المصالح الاجتماعية ثم تأميم بعض اجنحة الرأسمالية الكبيرة وتنفيذ مشروعات التنمية واقامة القطاع العام والتوسع في الخدمات وخاصة التعليم المتوسط والعالي وسياسة تشغيل جميع الخريجين ، وكذلك تعاظم حجم القوات المسلحة وتيسر

الالتحاق بها على ابناء فئات واسعة في مواجهة الاعتداءات الاستعمارية والاسرائيلية المتكررة .

وقد حدد ميشيل كامل في دراسته مجموعة العوامل التي صاغت مسيرة هذه الطبقة كطبقة أسلوب الانتاج السلمي الصغير على الانماط الاخرى من العلاقات الانتاجية وضعف النمو الرأسمالي التقليدي وتفجر الحركة الوطنية في اعقاب الحرب الثانية وانتشار هذه الفئة في الريف والمدينة وخروج الغالبية العظمى من المثقفين من صلبها حيث يتزايد نموهم وتأثيرهم في شعب تبلغ نسبة الامية بين طبقاته الدنيا حوالي ٧٥ في المائة ويحظى المتعلمون في مثل هذا المجتمع باحترام متميز . وتابع الكاتب هذا التكوين التاريخي - الاجتماعي متابعة سردية تعتمد الوقائع الاقتصادية اساسا للتوصيف السياسي . فالتحليل الايدولوجي القائل - كلاسيكيا في الادبيات الماركسية - بان مثل هذا التركيب لاحدى الطبقات يقودها الى اللقاء بالجماهير والخوف منها في الوقت نفسه حفاظا على أسلوب «الملكية الخاصة» . ولكن الكاتب لا يقتصر على هذا التحليل بل يتوجه بتفسير «الانتشاف البرجوازي الصغير» لما يسمى بالطريق الثالث بين الرأسمالية والشيوعية باسم القومية حيناً وباسم الدين حيناً وباسم **الاشغال عن واقعنا** حيناً ثالثاً . هذا الاكتشاف الذي عبرت عنه البرجوازية المصرية الصغيرة وهي في موقع السلطة قبل غيرها ليس أكثر من «اختيار ايدولوجي» يجسد اللدبية والتردد الشديدين اللذين ينتهيان بها عادة الى احدى خاتمتين : إما السقوط والهزيمة او الارتقاء في احضان العدو الطبقي والقومي . لذلك فهي تضع قاموسها الجديد في الاقتصاد السياسي هكذا : هناك رأسمالية **صغيرة مستقلة** ، هناك **قوى** ، **طبقات** ، اجتماعية . كما انها تبتدع أسلوبها التنظيمي في «تحالف قوى الشعب العامل» ذلك التنظيم السياسي المنفرد بالحكم والذي ينفي اية معارضة منظمة خارجه ولا حتى داخله . فكم مرة حلت منظمات الشباب التابعة «لاتحاد الاشتراكي في مصر ودخل اعضاؤها السجون ، وكم من مرة اقصيت بعض العناصر القيادية عن مواقعها لكونها تعارض اسلوباً او قراراً . وقد تابع ميشيل كامل تصورات عن البرجوازية المصرية الصغيرة وزادها تأصيلاً في مداخلته بندوة لوفان المنشورة بعنوان «نهضة العالم العربي» بالفرنسية . وقد صدر من الكتاب طبعان احدهما في بلجيكا والاخرى فني الجزائر . وهذه الأخيرة هي التي اعتمد عليها هنا (من ص ٣٦٦ الى ص ٤٢٦) . ان ما يوجزه الكاتب السياسي في مقولات اقتصادية - اجتماعية عن البرجوازية الصغيرة في مصر يمكن استكشاف ملامحه البشرية في اغلب اعمال الروائي المصري نجيب محفوظ ، بل وفي أسلوب هذا الروائي بالذات . ويمكن الاستنتاج بشكل عام ان «البطل البرجوازي الصغير» في الحياة المصرية تكمن مأساته من قبل ان يولد في حالة الفصام داخله كفرد وكنسيج اجتماعي وكدور في علاقات الانتاج وكوظيفة سياسية . وليس صحيحاً ان ما يسمى خطأ بالاعتدال المصري

يجد جذره التاريخي في بناء هذه الطبقة . وكل ما نستطيع الحصول عليه من انعكاسات لهذا الفصام هو «الوسطية» في نقد المطلقات والتطرف في نقد النسبيات . البرجوازيون المصريون الصغار يتلقفون «الثانية الساكنة» في فكر النهضة الاولى والثانية لنقد الدين من موقع وسطي يدعم النمط الديني فسي النهاية . وليست صدفة مثلا هذا السيل المنهمر من المؤلفات «اليسارية» المصرية حول الاسلام ومحاولة تجنيده لخدمة الاشتراكية بالتعسف في تفسير بعض الآيات او الاحداث او الرجال . وهي من ناحية العلم محاولة غير علمية لانها تعمم ما لا يقبل التعميم وتغني السياق التاريخي . ان تقييم التراث الاسلامي او الديني عموما بوضعه في سياقه التاريخي - الاجتماعي عمل مشروع ومطلوب دائما . ولكن فرض المصطلح المعاصر عليه لا يخدع «المؤمنين» ولا ينفع غيرهم . ولكن هذه «الوسطية» تختفي تماما حين لا يتعلق الامر بالسماء بل بنقد الارض، فيصبح البرجوازي المصري الصغير يمينيا متطرفا (الاخوان المسلمون - مصر الفتاة - التكفير والهجرة) او يساريا متطرفا يرى في الحكم الناصري نظاما فاشستيا اول الامر ثم يحل تنظيماته المستقلة وينصهر في النظام الناصري آخر الامر . او وطنيا متطرفا يعتمد الفوضوية بغير معناها في الفكر الاوروبي بل من حيث هي أسلوب مضاد للتنظيم ويعتمد الارهاب والاغتيالات الفردية . على صعيد الفكر والفن سوف نلاحظ مثلا طرازا من الادباء المصريين كتوفيق الحكيم ويوسف السباعي واحسان عبد القدوس كانوا بعيدين عن الانتماء الحزبي السابق على ثورة ١٩٥٢ يدعوى فساد الديمقراطية ، ولكن الاول في مسرحيته «شجرة الحكم» المأخوذة من «اجتماع النساء» لارستوفانيس والثاني في الرواية - الفانتازيا «ارض النفاق» والثالث في روايته المهمة «في بيتنا رجل» يقولون شيئا واحدا : اللعنة على الديمقراطية والبحث عن المستبد العادل . وليست صدفة ان يكون هؤلاء بالذات من اعمدة البناء الجديد لنظام ناصر ، حتى ولو تناقضوا معه .

نرجسية البرجوازية الصغيرة ليست فردية بالمعنى البرجوازي الاوروبي ولا المعنى المعروف عند الطبقات الوسطى في بلادنا . انها الغطاء النفسي - الاجتماعي لمرض الفصام الداخلي . على الصعيد الجماعي هي نرجسية قومية او دينية ، ولكنها في الحالتين شوفينية . ومن المثير للانتباه في مسيرة البرجوازية المصرية الصغيرة انها وهي تغطي فصامها بالنرجسية ، تقع في مصيدة ازدواج الشخصية بين الوجه والقناع . على صعيد الفرد يمارس الطقوس الدينية . وهو قواد او مختلس او تاجر مخدرات دون اي احساس بالذنب او التناقض بل تحت شعار له نفوذ فولكلوري واسع هو «ساعة قلبك وساعة لربك» ، له مغزاه ايضا . على صعيد العمل الوطني هي اكثر الفئات عداء عنصريا لليهود واكثرها ارتعاءا تحت اقدام الدولة العبرية ، وهكذا .

في كتابه عن اليسار الجديد «مع من والى اين» يقول الباحث السوفياتي «ف. بولشاكوف» في الفصل الاول - النقطة الخامسة - تحت عنوان

«البرجوازية الصغيرة بين الرأسمالية وحثالة البروليتاريا» اثناء فترات الضعف والازمات الاقتصادية ، فان رجل الاعمال الصغير يجري بين اليمين واليسار ، متعلقا بالصرخات النازية عن القانون والنظام» (ص ٧٧ من الطبعة العربية - دار الثقافة الجديدة - القاهرة ١٩٧٧) . واذا كان المؤلف السوفياتي يتكلم عن الوضع في غرب اوروبا المتطور ، فان هذا الكلام يصدق ايضا على الوضع في مجتمعنا المتخلف بتعديل بسيط هو : ان البرجوازية المصرية الصغيرة في مصر مثلا ، تتركس فوضى التنظيم طالما كانت خارج الحكم او القاعدة الاجتماعية للنظام ، وتتحول الى الاسلوب النازي بمجرد وثوبها الى السلطة وتمرسها خلف الحراب .

مأساة البرجوازية الصغيرة في مصر ، بنهضتها وسقوطها معا ، ليست هي التراجيديا المصرية ولكنها جزء جوهري واصل من هذه التراجيديا .. خاصة وأن بصمتها الفكرية على الثقافة العربية المعاصرة هي اكبر البصمات التي يمكن اكتشافها مهما تخفت في الالوان من اقصى درجات الاسود والازرق والاخضر الى اقصى درجات الاحمر . وهي بصمة لها قيمتها في ما انتجته هذه الطبقة العريقة التي اهتمت بالثقافة - كشهادة ميلاد طبقية - اهتماما استثنائيا .

(٢) باستثناء نابليون بونابرت الذي حاول ادخال نوع من الليبرالية في الحياة المصرية باستحداثه شكلا وزاريا ودستورا اوليا وما يشبه البرلمان (راجع الجزء الاول من كتاب لويس عوض : تاريخ الفكر المصري الحديث - الخلفية التاريخية - ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦) وكذلك كتاب «بونابرت في مصر» لكريستوفر هيرولد وكتاب «فتح مصر» لاحمد جافظ عوض .

(٣) هنا لا بد من الاشارة الى رأي احد الخصوم الفكرين لنظام عبد الناصر، هو لويس عوض . ففي كتابه «أقنعة الناصرية السبعة» (إدار القضايا - بيروت ١٩٧٥) يخصص الفصل السابع لهذه القضية تحت عنوان «تصدير الثورة» فيقول «كانت ثورة عبد الناصر ثورة تحريرية أكثر منها توسعا امبراطوريا» (ص ١١٠) ثم يرجع «ان الثورة المصرية في ١٩٥٢ كانت صاحبة رسالة اقرب الى روح الانسانية وادعى الى تقدمها من كافة النظم العربية التي كانت محيطة بها .. بهذا المعنى كانت الثورة المصرية واجبة التصدير الى العالم العربي» (ص ١١٤) . ولكن لويس عوض يفرق بين الوجوب والامكان فيقول ايضا «كان تصدير الثورة المصرية خطأ لان عبد الناصر لم يكن يسيطر على اعداء ثورته في الداخل» (ص ١١٦) . كما لا بد من الاشارة الى رأي احد القريبين من عبد الناصر ونظامه في احدى الفترات ، هو امين هويدي ، ففي كتابه «حروب عبد الناصر» (إدار الطليعة - بيروت ١٩٧٧) يخصص الفصل الثالث لهذه القضية تحت عنوان «حرب اليمن ١٩٦٢ - ١٩٦٥» فيقول «ان البعض يتحدث دائما عن تدخل مصر

في حرب اليمن ولا يتحدث اطلاقا عن التدخل السعودي علما بأنه من الثابت ان التدخل السعودي بدأ منذ اللحظات الاولى لقيام الثورة مع فارق كبير بين هذا التدخل وذلك .. فان كانت مصر قد تدخلت بناء على طلب من الطليعة الثورية اليمنية التي كانت تمثل مطالب شعب اليمن ضد حكم الطغاة تدخلت السعودية الى جانب الامام الذي ذاق الشعب اليمني حياة اللد والامتهان تحت حكم آبائسه واجدادهم» (ص ١٢٧) «ولم تكن السعودية بذلك فأخذت تستاجر الجنود المرتزقة بأجور خيالية لتدفع بهم الى داخل اليمن» ، «وأخذت الولايات المتحدة تمد السعودية بالسلاح الوفير لتفدي حرب العرب ضد العرب» (ص ١٢٨) «وكانت بريطانيا تنفذ دورها في المخطط بنشاط مكثف فأخذت تدير شبكات التجسس من عدن ضد اليمن في حماية السلطات البريطانية هناك» (ص ١٣٠) .

في مواجهة هذا الدور العربي والدولي ضد شعب اليمن «اتجهت مصر بكل قواها لانشاء جهاز للدولة لأول مرة في تاريخها» . كانت الامور قبل الثورة لا تتجاوز سلطة الامام الفردية بأسلوب القرون المظلمة في الادارة «فانشأت هيئة عليا للموظفين .. ووضع قانون ينظم عملية التوظيف» (ص ١٣٢) «ووضعت ميزانية للدولة لأول مرة في تاريخها الطويل» ، «وانشئ الجيش اليمني وسلح بالاسلحة الحديثة» ، «ثم وجهت العناية لانشاء المدارس والمستشفيات والطرق وتحسين الموانئ وانشاء المطارات وبدأت حركة العمران تأخذ طريقها الى الوجود» (ص ١٣٣) . وقد انسحب الجيش المصري ذات يوم من اليمن ، ولكن القرن العشرين كان قد ولد تحت سماء هذا القطر العربي ، وتركرت دعائم الجمهورية الوليدة .

والامر يختلف الى حد ، لا بشكل مطلق ، من فتوحات محمد علي . وربما كان جورج انطونيوس في كتابه «بقظة العرب» هو اول من وصف هذه الفتوحات بالامبراطورية ، ففي معرض حديثه عن انتصارات محمد علي وابنه ابراهيم باشا في المشرق يرى ان هذه الانتصارات جعلت صلتها بالعالم العربي «صلة وثيقة» واصبحت تتراعى لهما - وهما اللذان لا يمتان الى العروبة بنسب - رؤى امبراطورية عربية يطمحان الى تأسيسها واقامة اركانها» (ص ٨٣ من الترجمة العربية والكتاب موضوع اصلا في الانكليزية عام ١٩٣٩ واعيد طبعه عام ١٩٤٥ بعد وفاة المؤلف عام ١٩٤٢) . والذي يؤكد الطابع الامبراطوري لفتوحات محمد علي هي انه لم يتورع عن التدخل في احداث اليونان منذ ارساله قوة لاحتلال جزيرة كريت عام ١٨٢٢ الى استيلائه على اثينا عام ١٨٢٤ . وكان تدخلا معاديا للثورة اليونانية على السلطنة التركية . ولكنه عام ١٨٣٢ كان جيشه هو الذي فرق القوات التركية بالقرب من حمص وكاد ابراهيم باشا يواصل طريقه نحو القسطنطينية . ومعنى ذلك ان فكرة «الفتح الامبراطوري» هي التي سادت على طموحات محمد علي سواء كانت فكرة حضارية ارست مثلا قواعد الحكم والادارة في السودان (١٨٢٠) وطهرت البحر الاحمر من اعمال القرصنة ، او كانت فكرة استعمارية تبطش بثورات الاقطار الاخرى كالثورة اليونانية . وسواء كانت ايضا

فكرة «عربية» تفتح شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام او فكرة «غازية» لا تعرف حدودا للفوز . ومن المهم التركيز هنا على ان محمد علي وابنه لم يكونا عربيين، ولكن من المفيد التفرقة بينهما بعد ذلك على الفور... فمحمد علي كان يستهدف اقامة «الامبراطورية» في ذاتها ، بينما كان ابراهيم يريد لها قاعدة لتأسيس النهضة العربية الجديدة . وفي هذا الصدد يؤكد جورج انطونيوس ان ابراهيم باشا ايقن «ان الامبراطورية التي يحلم بها ابوه ستكون دعائنها اثبتت اذا قامت على اساس النهوض بالعرب وايقاظهم» (ص ٩٠ من كتابه المذكور) وتأييدا لهذا الرأي يستشهد المؤرخ العربي بكتاب «بعثة البارون بوالكمونت» (تأليف ج. دوان - القاهرة ١٩٢٧) الذي جاء فيه ان ابراهيم قال «لقد جئت مصر صبيبا فلونت شمس مصر دمي وصيرتني عربيا» وانه لم يكن يخفي عزمه على إحياء الوعي القومي العربي واستعادة القومية العربية وغرس روح الوطنية الصميجة في نفوس العرب واشراكهم «اشراكا كاملا في حكم امبراطورية المستقبل» (ص ٩٠ من الكتاب ذاته) . وقد بذل ابراهيم - كما يقول جورج انطونيوس - اقصى الجهد في نشر افكاره عن نهوض العرب نهضة قومية . وكثيرا ما كان في بياناته العسكرية يستخدم الفاظا حماسية تذكر بعصور المجد والفخار في التاريخ العربي «وحين تولى الحكم كان من اول ما عني به اقامة جهاز جديد للحكم .. واستحدث نظاما للضرائب والقضاء والتعليم وحماية القانون والامن .. واستطاع في زمن اسم يتجاوز عاما ، ان يقيم نظاما جديدا يعتمد على المساواة في الحقوق الدينية والمدنية ، وعلى ضمان الارواح والممتلكات ، وهو امر لم تعرفه بلاد الشام منذ ايام الحكم العربي في دمشق» (ص ٩١) . ولكنه تنفيذا لاوامر ابيه فرض ضرائب جديدة وقرر التجنيد الاجباري ونزع السلاح من الاهالي ، مما سهل رحيليه عام ١٨٤٠ عن بلاد الشام بلا صديق «بين هؤلاء السكان الذين رحبوا بمقدمه قبل ثماني سنوات ، واعتبروه محررهم» (ص ٩٢) . ويحدد جورج انطونيوس اسباب انكسار الحلم الامبراطوري لمحمد علي في معارضة بريطانيا وضعف الوعي القومي عند العرب (ص ٩٣ و ٩٤ و ٩٥) وفي ان المشروع قد تبناه رجلان غير عربيين . واذا كان السبب الاول والاخير صحيحين فان السبب الثاني ليس وجيها تماما.. لانه يبقى الفرق الكيفي الخطير بين «الامبراطورية» و«وحدة الامة العربية» ، وهو الفرق التاريخي بين محمد علي وجمال عبد الناصر . ولقد كانت «النتيجة» متشابهة لاتفاق العصرين في معارضة الغرب لاية وحدة قومية للعرب ، ورغم ان عبد الناصر كان اول عربي صميم من تراب مصر يقيم اركان الدولة الجديدة . ويبقى القاسم الاستراتيجي المشترك بين المحاوتين هو «مصر» ذاتها التي تجد خلاصها الحضاري في الارتباط العضوي بمحيطها القومي من المشرق الى المغرب فتحقق امنها واستقلالها وقيادتها للمنطقة ويتألق دورها العالمي .. والتي تنهزم وتشرف على الهلاك كلما اتكفت على النفس بين حدودها الاقليمية .

(٤) هنا سوف نقرأ باهتمام الجزء الاول من دراسة انور عبد المليك «دور

الجيش في التاريخ المصري» التي ضمنها كتاب «الجيش والحركة الوطنية» المؤلف تحت إشرافه لفريق من الباحثين في المركز الوطني للبحث العلمي فسي فرنسا عام ١٩٧١ والمترجم الى العربية (دار ابن خلدون - بيروت - تاريخ النشر غير مثبت) حيث يقول «انطبعت البقطة القومية لمصر بطابع اسماء ثلاثة : الاول احمس مؤسس الاسرة الثامنة عشرة ١٥٨٠ - ١٥٥٧ ق.م ومحرر مصر من نير الهكسوس ، ويبدو انه هو الذي اوجد اول جيش وطني مصري ... اما الثاني فهو تحوتمس الثالث ؟ - ١٤٤٧ ق.م الذي واصل النضال وكوّن لمصر الفرعونية امبراطوريتها في افريقيا وآسيا ... اما الاخير فهو رمسيس الثاني ١٢٩٢ - ١٢٢٥ ق.م وكان مخططا استراتيجيا وسياسيا كبيرا رعى الامبراطورية وحافظ عليها» . بعد ذلك يقول انور عبد الملك «كان فقدان الجيش المصري لهويته القومية في ظل بسماتيك يمهّد للاجتياحات الكبيرة الفارسية واليونانية والرومانية» (ص ٦٩ و٧٠ من الترجمة العربية) .

نستطيع ان نضيف الى هذا السرد الذي سنكتشف اهميته بعد قليل ، ان بسماتيك - مؤسس الاسرة السادسة والعشرين وحكم مصر بين ٧١٢ و٦٦٦ ق.م نظر الى هرم خوفو وفكر في استعادة مجد الاسلاف فاحيا الشعائر القديمة وطالب بدراسة نصوص الديانة القديمة وبنهضة الفنون عيسى مثال الاساليب القديمة . كان شعاره «عودوا الى القدماء» . ويعلق سلامه موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨) احد رواد الفكر المصري في نهضته الحديثة بكتابه «ما هي النهضة» (مكتبة المعارف - بيروت ١٩٦٢ اما طبعته الاولى فقد صدرت في مصر عام ١٩٣٥ عن مطبوعات المجلة الجديدة) قائلا «كان هذا شعاره . وكان شعار الافلاس لان مصر كانت في عصره اسمى مما كانت ايام خوفو كما يمكن ان نعرف ذلك مما قام به خلفه نيكخاو الذي هيا سفنا تدور حول افريقيا . لبن بناء الاهرام من مثل هذا العمل العظيم ؟ ان ظروفنا جديدة نشأت في الدنيا المحيطة بمصر . وكانت تحتاج الى استنباط جديد . ولم تكن تحتاج الى الوراء نحو ٢٥٠٠ سنة تقريبا . ولم تمض على مصر بعد ذلك مائة سنة حتى كان الاهداء من الاشوريين والفرس يكتسحونها ويغتالونها . ولم ينفعها شعار : عودوا الى القدماء» (٦ و٧) .

ماذا نستخلص من هذه الوقائع المأخوذة من تاريخ مصر القديم ، سوى انه في وقت بالغ التبكير اكتشف المصريون حدودهم القومية خارج الحدود الاقليمية لوادى النيل . وسواء كان الفتح الامبراطوري تجاريا او حضاريا فان «الاسمن» هو البوابة الحقيقية للحدود ، بانهيارها ينهار استقلال مصر وسيادتها ، فلنتأمل هذه الحقيقة الموقلة في القدم : لا حل «أمني» وسط لمصر ، فهي إما مرتبطة على نحو ما بمحيطها وحينذاك فهي مصر القوية والقائدة ، وإما انها منزلسة وحينذاك فهي مصر المحتلة المهورة . الفتح العربي الاسلامي لمصر ، في هذا السياق ، هو المبادرة الاستثنائية القادمة من خارج الحدود الاقليمية ، لتسترد مصر بل ولتدفعها الى تصحيح التاريخ .. وليس من سبيل لتفسير تعريب مصر

واستقرار هذا التعريب لآمد طويلة متصلة ، إلا بأن المصريين اكتشفوا ذاتهم في الحضارة الجديدة ، الذات المفقودة تحت سبتاك الخيول الرومانية ، اكتشفوا «الوجود الأمن المثلث» . . وليس من المستغرب أن تصبح القاهرة - بعد دمشق الاموية وبغداد العباسية - هي معقل الازهري وقائدة الفكر العربي الاسلامي حتى بداية فجر النهضة الحديثة التي واكبت بدورها تأسيس الدولة المصرية الحديثة بزعامة محمد علي وافتتاحه الامبراطوري على المشرق . . ثم كان محمد عبده عند نهايات القرن الماضي رائد الاصلاح الديني في الفكر الاسلامي . ومنذ النهضة العربية وسقوطها ، الى النهضة الناصرية وسقوطها ظل الازعاج القومي بالعرب احد المحاور الرئيسية للنهضة والسقوط معا . . ولكنه المحور الذي لم يعد مقصورا على «التيار الحضاري المشترك» بل تجاوز هذه المرحلة التاريخية الى مرحلة «النضال القومي ووحدة المصير» . وبعد الحزوب الصليبية المتتالية والحكم التركي فالبريطاني والفرنسي اصبح «المشروع الصهيوني» هو الرد التاريخي للعرب على نزوع الامة العربية نحو تكامل مقومات تكوينها الذاتية - في مواجهة التخلف والتجزئة - رغم تحقيق مقوماتها الموضوعية في التاريخ والجغرافيا والثقافة . الفتح العربي لمصر هو اهم حلقات التاريخ الاسلامي ، لانه من جانب الفاتحين اكتشاف مبكر لقوى الركائز في وحدة الامة وتكوينها . ولانه من جانب المصريين - باقبالهم على الدين الجديد واللغة الجديدة اقبالا فريدا في تاريخهم الطويل - هو اكتشاف سريع للذات ، وقد فهم العرب هذا المعنى المزدوج منذ تدهورت الدولة الاسلامية ومنذ بدا وحلته الكولتالية . فالمشروع الصليبي يرفع راية المسيح والمشروع العثماني يرفع راية محمد . وكلاهما لم يخذع المصريين ، والعرب عامة ، عن جوهر الحقيقة التاريخية الاضغاف الاستراتيجي لمصر يفك الحلقة الرئيسية لوحدة المصير . والمشروع الصهيوني هو الوديش المربك لمشروع العرب الاستراتيجي ، لمنع قيام مصر قوية ، اي لمنع وحدة العرب ، سواء كانت صحراؤهم آبارا للفظ او كانت بخارهم سميرات للملاحه ، او كانت اراضيهم وسماؤهم متاخمة لحدود المشرق . . تتعدد الاسباب والقضية واحدة هي الأمن ، الذي حاولوا ضربه في السويس عام ١٩٥٦ . وحاولوا تصغيره في «الانفصال» المصري السوري عام ١٩٦١ . وحاولوا تكريسه في الهزيمة العربية عام ١٩٦٧ . وحاولوا تشكيكه في امتدادات طائفية ترسخ التجزئة في الحرب اللبنانية عام ١٩٧٥ . ويحاولون طيلة ذلك كله عزل مصر نهائيا منذ عام ١٩٧١ الى زيارة رئيسها للقدس المحتلة في ١٩٧٧ التي توجت باختلال جنوب لبنان في ١٩٧٨ .

(٥) كتب نابليون بونابرت من منفاه في جزيرة سانت هيلانة الى الجنرال جورجود يقول «ما فتئت الدولة العثمانية منذ انبجحت احوالها تواجه التخريعات العسكرية ضد الممالك من غير ان تحرز عليهم فوزا ، اذ كانت تنتهي كل تجربة

بالفشل والانتكاس . وقد افضت هذه الحروب الى تسوية تخول المالك حق الاستمرار على مباشرة السلطة والحكم مع ادخال تعديلات وقتية طفيفة عليه . والذي يقرأ بالتفات تام تاريخ الحوادث التي توالت على مصر في المائتي سنة الاخيرة (يقصد منذ عام ١٦٠٠ يوقن انه لوعهدت الى والٍ من **اهل البلاد** كما هو الحال في البانيا ، بدلا من ان تمهد الى اثني عشر الفا من المماليك لاستقلت **الملكة العربية** التي تتألف من امة تخالف الامم غيرها مخالفة كلية بمقليتها واحلامها ولقتها وتاريخها ، ولشملت مصر وبلاد العرب وشطرا من بلاد افريقيا ، كما استقلت مراکش من قبل . دون بونايرت هذه الملاحظات قبل وفاته عام ١٨٢١ وقبلها كتب في مذكرة له عن الحملة الفرنسية على مصر قائلا «تمنى ولايات الدولة العثمانية التي **لغة اهلها العربية** من صميم فؤادها تقيم عظيم وتنتظر الرجل الذي يقع هذا التغيير على يديه» (نقلا عن لويس عوض ، تاريخ الفكر المصري الحديث ، الجزء الاول ص ٦٦) .

ليس من المثير للتأمل ، ان يكون بونايرت «رجل الاقدار» كما اطلقت عليه التسمية موسيقى فاجنر ومشرحة برنارد شو ، هو نفسه الذي تنبأ برجل الاقدار محمد علي ؟ وليس مثريا للفكر النقدي ان هذا القائد الفرنسي التاريخي قد اكتشف «الامة العربية» و«عروبة مصر» قبل واعمق من بعض العرب ، وبعض المصريين ؟

(٦) تصدير الثورة القومية يختلف تماما عن فكرة «الثورة العالمية» كمصطلح اممي . وهنا يجب تحديد وظيفة المصطلح من ناحية وتاريخيته من ناحية اخرى . وفي كتابه البالغ الاهمية «الماركسية والعالم الاسلامي» (الترجم الى العربية عام ١٩٧٤ عن دار الحقيقة بيروت) يعالج المفكر الفرنسي مكسيم رودنسون في القسم الرابع «الماركسية والقومية العربية» انطلاقا من هذين التحديدين عبر مقدمات ونتائج وفروض وتطبيقات لا علاقة لها بالسياق الذي نحن بصده . فليست هناك قومية مطلقة بل هناك قومية فسي تاريخ ، وليست هناك اومية مطلقة بل اومية في تاريخ . ومعنى ذلك ان مصطلح «التصدير» ذاته يحتاج الى تعديل بالحذف او الاضافة او التطوير او التركيب الجديد ، في الحالات النوعية المختلفة لاستخدامه : على صعيد «الانمية» مثلا، ما الفرق بين تدخل حلف وارسو في تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨ وقبلها المجر عام ٥٦ والتدخل الكويتي في افريقيا عام ١٩٧٧ و ١٩٧٨ ؟ هناك فرق بكل تأكيد ، فإين تقع الاممية هنا وهناك ؟ على صعيد «القومية» : هل يمكن - في ساحة الشرق الاوسط - اعتبار الصراع العربي الاسرائيلي صراعا بين «حقين قوميين» كما يقول بعض اليسار الاسرائيلي وبعض اليمين العربي ؟ وما الفرق بين القومية اليهودية في هذه الحال والقومية الكردية او الارمنية . اللبس وارد اصلا في اعتبار الدين (اليهودي في مثالنا) قومية ، بينما الاكراد كالعراقيين يدينون بالاسلام ، والارمن كقريق من اللبنانيين يدينون بالمسيحية . وهل كان من حق

مصر التدخل المسلح في اليمن دون أي ارتباط دستوري مسبق ، وهل كان من حقها عدم الإقدام على هذا التدخل في سوريا الموحدة دستوريا معها ؟ إسن الاشكال القومي في الصراع العربي الاسرائيلي (الذي يرتدي ثياب الدين عند الثيوقراطيين العرب والصهاينة في وقت واحد) وأين الاشكال القومي فسي التاريخ الكردي العراقي ؟ وأين الاشكال القومي في حرب لبنان الاهلية ؟ الجواب الثقافي - السوسيولوجي على هذه الاسئلة المعلقة يصوغ جوهرها مصطلح «تصدير الثورة» وما إذا كان دقيقا .. بالإضافة الى تعارضه المحتمل ، على أرضية الواقع المباشر ، مع المفهوم الاممي والثورة العالمية . ولا يضيف جديدا مثل التاريخي الدائم بأن هناك مفهوما تقديميا للقومية وآخر ثورة مضادة ، وبأن هناك أممية تقدمية وأخرى ثورة عالمية مضادة : في فيتنام كانت هناك سبعة جيوش آسيوية بقيادة الولايات المتحدة تحارب شعبا واحدا مقسما بين الشمال والجنوب . بعد هزيمة الفاشية في البرتغال تدخل الغرب كله للحيلولة دون اشتراك اليسار في الحكم الجديد . في زائر تدخلت القوات الفرنسية علنا في القتال ، الى جانب اسلحة متنوعة المصادر الاوروبية . ولكن «الجديد» قدمه القرن الافريقي حيث تواجعت الجيوش العربية مواجهة استثنائية في تاريخنا الحديث : وقف بعض العرب في صف قومية أخرى هي الحبشة ووقف البعض الآخر الى جانب الصومال واريتريا ، وتحارب العربان وجهها لوجه . وأحيانا كان هذان العربان مختلفين مع بعضهما البعض خارج القتال الافريقي اختلافا ينفي فيه احدهما شرعية الآخر ، ولكن سلاحهما توحد فسي مواجهة خارج الحدود الإقليمية للنظامين ، وليس خارج الحدود الايدولوجية . و«الجديد» أيضا قدمته مصر في ٢٣ تموز ١٩٧٧ و ١٩ تشرين الثاني من العام نفسه . في التاريخ الاول اقتحمت بالقوات المسلحة حدود ليبيا العربية ، وفي التاريخ الثاني انحنى رئيسها للعلم الاسرائيلي ولنصب الجندي المجهول - المعلوم ، فهو الذي شن أربعة حروب في ثلاثين عاما على مصر . خمسة عشر عاما تفصل بين تدخل جيش الثورة في اليمن وافتحام قوات الثورة المضادة لليبيا تضسع الاطار الوظيفي لمصطلح «تصدير الثورة» وتحدد سياقه التاريخي .

(٧) يعالج الباحث هذه المرحلة بالتفصيل في كتابه «الثورة المضادة في مصر ١٩٧١ - ١٩٧٨» (تحت الطبع في الفرنسية والعربية) .. وهو إحدى حلقات «مشروع العمل» الذي تعتبر هذه الأطروحة حلقاته الأولى . ولما كانت «سوسيولوجيا المقارنة النقدية» إحدى أدوات التحليل الرئيسية في هذا المشروع بأكمله ، فأنني أكتفي هنا بالإشارة السريعة الى أن الثورة والثورة المضادة في تاريخ مصر الحديث ، كالثورة والسقوط في الفكر المصري الحديث ظاهرة واحدة مركبة ، فمن سمات الخصوصية المصرية هذا التلازم الثنائي بين السلب والإيجاب والد والجور «داخل» الظاهرة في الزمن الواحد ، لا بين الداخل والخارج ولا على فترات متباعدة .. فالتعايش بين الثورة والثورة المضادة ظاهرة

جدلية في جوهر الحركة الاجتماعية المصرية والتطور الفكري ايضا . ولم تكن «نائية» الطهاوي ومحمد عبده الا المظهر التجريدي لهذا التناقض المركب .. وهي الثنائية التي نلاحظها على الصعيد السياسي مرتين على الاقل : في ثورة ١٩١٩ التي وقف اشهر قادتها ضد عروبة مصر وضد اليسار الوليد وضد تجديد طه حسين ، بينما كانت هي الثورة الشعبية التي انجزت تصريح ٢٨ فبراير ، شباط ودستور ١٩٢٣ . وفي ثورة ١٩٥٢ التي وقف اشهر قادتها مع عروبة مصر وضد الاحلاف الاستعمارية وضد سلطة التحالف الملكي - الاقطاعي - الرأسمالي الكبير الى جانب القطاعات الاوسع من الشعب وتحقيق الاستقلال الاقتصادي والسياسي والعسكري ، وفي الوقت نفسه عجزت عن ايجاد الصيغة الصحيحة للديمقراطية ، فصادرت حريات حلفائها الطبيعيين داخليا وعربيا ولم تكتشف النتائج الا مع الانكسارات والهزائم .

ولقد ساعد الثورة «المصرية» المضادة منذ البدء ، انها اقترنت بالسيطرة الاستعمارية العسكرية المباشرة مع هزيمة عرابي عام ١٨٨٢ ، فقد اصبحت هذه السيطرة على مختلف المستويات ركيزة موضوعية في الاقتصاد والمجتمع والسياسة والثقافة ، لقواعد الثورة المضادة .. فاقبلت ولادة الطبقة الوسطى المصرية مشوهة من البداية ، بهذا التداخل المعقد في نسجها الاقتصادي الذي يهيمن عليه كبار ملاك الاراضي وكبار التجار والاحتكارات الاجنبية ، مما اوجد شريحة اجتماعية داخل الطبقة الوسطى نفسها ، تستفيد من الجانب المضاد لبناء الطبقة ككل ، المضاد لثورتها بمعنى ادق . هذه «البدرة» الاولى في جنين البرجوازية المصرية لم تمت قط ، وبالتالي لم تستطع هذه الطبقة ان تنجز ثورتها في اي وقت . في زمن سعد زغلول كانت «البدرة» حاضرة وقد اعلنت عن نفسها عام ١٩٣٦ بمعاودة التهادن مع الانكليز ، ويتوغل «الباشوات» في القيادة الفعلية لحزب «الوفد» . وفي زمن عبد الناصر كانت هذه «البدرة» قائمة وقد اعلنت من نفسها مرارا ، ولكن اكثر الاعلانات جذرية كان انقلاب ١٩٧١ . وهو الانقلاب الذي استضاف عناصر اجتماعية جديدة الى تحالفه الطبقي ، ولكن جذوره الاجتماعية كانت غائرة في ارض الثورة ذاتها ولم تكن غريبة عليها مطلقا . في مجال المقارنة السوسيولوجية يمكن القول - المجازي بكسل تأكيد - ان عبد الناصر قد اعاد تأسيس الدولة الحديثة في مصر التي بناها محمد علي قبل قرن ونصف ، وان انقلاب ١٩٧١ كرس نظاما جديدا يلخص العصور التي توالى منذ وفاة ابراهيم باشا وسقوط محمد علي الى هزيمة الثورة العربية ، اي عصور عباس الاول وسعيد باشا والخديو اسماعيل والخديو توفيق . ومن البديهي ان «تلخيص عدة عصور» تعبير مجازي للغاية ، ولكن المقصود به هو ان النظام الانقلابي الجديد في مصر السبعينات من هذا القرن يمسك نفسه فسي مجموعة من المظاهر الاجتماعية الثقافية ، تجد لها تراثا موصول الحلقات فسي النصف الاخير من القرن الماضي في تاريخ مصر : تدهور الثقافة ، الارتباط

بالغرب ، عزل مصر عن العرب ، الاتفاق مع الاحتلال الى غير ذلك . ولكن السمة النوعية الجديدة التي يبدأ تاريخها بالاستعمار البريطاني وهزيمة عرابي تظل حاضرة ، وهي ولادة الطبقة الوسطى المصرية وفي داخلها تعايش اسباب الثورة والثورة المضادة .. والفرق هو ان الثورة تسود احيانا دون الغاء لنقيضها الداخلي (بالاضافة الى الخارجي المزدوج : القوى الاجتماعية المضادة بطبيعتها للبرجوازية ، والقوى الاجنبية للاستعمار الغربي او المشروع الصهيوني) او العكس ، وهو ان تسود الثورة المضادة دون الغاء لنقيضها الداخلي والخارجي . فالوضع الراهن منذ عام ١٩٧١ في مصر هو سيادة الثورة المضادة دون ان يعني ذلك لحظة واحدة غياب الثورة . اي ان مصر السبعينات من القرن الحالي ليست مجرد ثورة مضادة ، فهذا التعبير يختزل المجتمع في السلطة الحاكمة وحدها ، ولكن الرؤية السوسيوثقافية لمصر ككل تكتشف خيوط الثورة «فسي النسيج الشامل للحركة الاجتماعية وفي ظل «نظام» الثورة المضادة ذاته .. لذلك فالانحطاط لدرجة السقوط الحضاري ليس وصفا دقيقا لما آلت مصر بعد عام ١٩٧٠ رغم كافة الظواهر «الثقافية» على هذا الانحطاط كالتفكير في تأجير هضبة الهرم وبيع مؤسسة السينما لاحد المقاولين العرب وانتعاش المسرح التجاري .. هذه كلها تعبيرات عن احدى الشرائح الاجتماعية (الطفيلية على الانتاج) ولكن مصر تتسع في الوقت ذاته لتعابير اخرى عن البرجوازية المنتجة المقهورة مع غيرها من فئات البرجوازية الصغيرة والعمال والفلاحين .. بالاضافة الى قوى المعارضة خارج البلاد في العواصم العربية وأوروبا ، التي شكلت ظاهرة النزوح الجماعي للمثقفين للمرة الاولى في تاريخ مصر الحديث .

(٨) «الثقافة والسلطة» عنوان كتاب المفكر الفرنسي بول شومبار دي لوف وهو يفيدنا هنا لا في مجال التطابق او التناقض بين وضع هذه القضية في الغرب المتطور ووضعها العربي في مصر ، بل في اكتشاف ان هناك «خصوصية» كاملة للامع في دور المثقفين المصريين السياسي . الكتاب المذكور مثلا وهو اوفى دراسة حول الموضوع لا يخطر على بال مؤلفه مطلقا هذا الدور الاستثنائي «للمثقف» في تكوين مصر السياسي .. انه يناقش المقولات التقليدية والجديدة معا كدور المثقف في الانتاج ، وبالتالي طبقية ولابطبيقية الثقافة ، ودور الدولة في قهر الفكر المناوئ لها وبالتالي صعود الافكار وهبوطها ، ودور التكنولوجيا في توسيع دائرة المثقفين ، وبالتالي ظهور ما دعاه غرامشي ثم غارودي بالكتلة التاريخية التي تعدل في أسلوب صنع القرار مما يفسر التفريات الايديولوجية الراديكالية لبعض الاحزاب الشيوعية الغربية بدرجات متفاوتة كالحزب الاسباني والايطالي والفرنسي وخاصة ما يسمى بالشيوعية الأوروبية . هذه الاجتهادات كلها ثمرة مجتمع متطور حضاريا منذ عصر النهضة وتكنولوجيا منذ الانقلاب الصناعي الاول فالانقلاب الذري فالانقلاب الالكتروني وديموقراطيا منذ الثورة الفرنسية . اما مصر التي يفاجأ الغرب دائما بالموقف المتطرف لانظمتها المتعاقبة

والتناقضة من «الثقف» (نفي الطهطاوي ومحمد عبده وعبد الله النديم فسي القرن الماضي ، وبريم التونسي في عهد الملك فؤاد بالإضافة الى محاكمات طه حسين وعلي عبد الرزاق وعباس محمود العقاد وسلامه موسى ، ثم طرد ٥٤ استاذاً من الجامعة عام ١٩٥٤ بقرار من مجلس قيادة الثورة ، وسجن مئات من المثقفين طيلة عشرين عاماً من المرحلة الناصرية ، ثم فصل ١١١ كاتباً وصحفيّاً من العمل السياسي والمهني في بداية عام ١٩٧٣ ثم ملاحقة الكتاب المعارضين القيمين في الخارج أو القيمين في الداخل ويكتبون في الخارج ملاحقة تصل الى حد مطالبة الانتربول بتسليمهم واتهامهم بالخيانة العظمى في منتصف عام ١٩٧٨) يفاجأ الغرب دائماً بهذا التشدد المتطرف في معاملة المثقف المصري لاختلاف مضامين الانظمة التي تمارس هذا البطش بهم وتوحد أسلوبها ، ولأن هذا الأسلوب ذاته يحتوي على مبالغة توجع الضمير الغربي الذي سرعان ما يتذكر النازية اذا كان اوروبيا والسبائينية اذا كان اوروبيا شرقيا والمكارتية اذا كان اميركيا . ولكن لفرة الوعي قائمة اصلا في تصور «الدور» الذي يلعبه المثقف العربي في مصر الحديثة ، لا لانه يتمتع باخلاقيات نضالية ما ، بل لان هذا الدور ولد اصلا في غمرة استقلال مصر وتحديثها وتعريبها الإمبراطوري في ظل محمد علي ، وتابع سيره في ظل النشأة الخاصة للطبقة الوسطى منذ نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، وبقي صامداً حتى طموحات البرجوازية الصغيرة في السلطة بين الخمسينات والستينات في القرن الحالي حيث تلورت بعد هزيمة ١٩٦٧ في خضم حركات الطلاب المتعاقبة ظاهرة «الثورة الثقافية الدائمة» . وهو الدور الذي لم يخطر على بال سارتر في كتابه المهم تماماً «دفاع عن المثقفين» (الترجم الى العربية - دار الآداب - بيروت ١٩٧٣) رغم تصديه التفصيلي لماهية المثقف ووظيفته لا في الغرب وحده بل في العالم الثالث ايضاً . واذا كان هناك ما يشفع لسارتر في عدم معرفته بهذا الدور (رغم زيارته لمصر واشتغال كتابه على المحاضرة التي القاها في جامعة القاهرة عام ١٩٦٧) ، فانه ليس هناك ما يشفع لفكرهم هو المغربي عبد الله العروي فسي أطروحته «الايدولوجية العربية المعاصرة» و«أزمة المثقفين العرب : تقليدية أم تاريخية» والاول منهما يبحث في مرحلة النهضة والآخر يواصل البحث حتى المرحلة المعاصرة ، ومع ذلك لا يشر على ابعاد هذا «الدور» وهويته في البناء الاجتماعي للدولة والثقافة ، وبالتالي في الثورة والتشكيل التاريخي . لذلك لا بد من الإشارة ، فقط ، الى حدود هذا الدور هكذا :

● الأزهر فالجامعات فالصحافة هي المعادل الثلاثة الرئيسية للقيادة الفكرية في البلاد .. ودور الأزهر لم يقتصر قط على «الدين» ودور الجامعات لم يقتصر قط على «العلم» ودور الصحافة لم يقتصر قط على «السياسة» في تاريخ مصر الحديث ، بل كانت القلاع الثلاث - كأفراد وحركات وكمنابر وتنظيمات - احزاباً كاملة السمات الحزبية ، توازي الحزب أحياناً وتظل بديلاً له في غياب

أحيانا أخرى . ليست صدفة ان يكون الطهطاوي ومحمد عبده وسعد زغلول وطه حسين وعلي عبد الرازق وأمين الخولي وخالد محمد خالد ومحمد أحمد خلف الله من خريجي أو مجاوري الأزهر ، وليست صدفة ان غالبيتهم احتكت بطريق مباشر أو غير مباشر بالفكر الفرنسي ، وأنهم جميعا من رواد التجديد والنهضة والثورة . وليست صدفة كذلك ان انتفاضات الطلاب المصريين وأسائدة الجامعات تمتد في التاريخ المصري الى عام ١٩٠٦ (مع مأساة دنشواي التي شنت فيها الاحتلال البريطاني بعض الفلاحين المصريين لجرد احتجاجهم على صيد الحمام الذي ينتفون به) الى عام ١٩١٩ الى عام ١٩٣٥ الى عام ١٩٤٦ الى عام ١٩٥٤ الى عام ١٩٦٨ وحتى وقتنا الحاضر . . حيث تشكل الحركة الطلابية هوية اجتماعية - تاريخية - ثقافية ، متصلة الحلقات . وليست صدفة ان الصحافة المصرية في مختلف مراحل تاريخية لم تكن مجرد «لسان» للحزب أو «مصباح» للتأوير الفكري ، بل كانت دائما هي الحزب وهي اداة النضال ، الهادفة والمستهدفة . (عام ١٩٣١ ألفى اسماعيل صدقي باشا رئيس وزراء مصر ٢١ امتياز صحيفة مصرية ، وعام ١٩٥٣ التي مجلس قيادة الثورة جريدة «المصري» وأمت بقية الصحف ، وعام ١٩٧٨ صودرت جريدة «الاهالي») . لماذا هذا الثالث ، لان قيمة «الوعي» تضاعف في حالة كحالة بلادي ، فمجرد «الوعي» - سواء كان هناك التنظيم أو لم يكن - من شأنه ان يصبح العمود الفقري للتغيير . ولعل ذلك يفسر ، بأسلوب التقابل الرياضي - كثرة الانتفاضات العفوية في تاريخ مصر السياسي والتي تجعل الحكومات الدكتاتورية تتردد مشدوهة امام الظاهرة بان هناك «أقلية منحرفة» تحرك الجموع . كما يفسر ايضا اللاتنظيم في اكثر تنظيمات مصر الحزبية شعبية (باستثناء الاخوان المسلمين و«مصر الفتاة» وجهاز الامن ، فهي الاحزاب الثلاثة المنظمة جيدا ، ولكنها معا لا تتمتع بالشعبية خارج حدود اعضائها) . فالوفد في العصر الملكي والاتحاد الاشتراكي في العهد الناصري لم يكونا حزبين بالمعنى التنظيمي الدقيق لهذا التعبير ، بل كان الاول «شارع سعد زغلول» ثم «شارع النحاس» وكان الثاني شارع جمال عبد الناصر . والحالة ذاتها على نحو معقد في التنظيمات الشيوعية قبل عام ٥٢ وبعدها حيث ظاهرة التشرذم على الصعيد التنظيمي وظاهرة «التمركس» عند قاعدة اوسع من المثقفين ، والظاهرة الاستثنائية وهي «حل المنظمات الشيوعية» لنفسها عام ١٩٦٥ والانضمام كأفراد الى الاتحاد الاشتراكي . الظاهرة الثانية الى جانب الانتفاضات العفوية هي ان الديمقراطية الشكلية والنسبية والليبرالية تدعم دائما التيار الاكثر تقدما ولا تستطيع الانظمة التي تتشدد بها ان تحصر على «شكليتها» سواء كان ذلك في العصر الملكي (فسؤاد وفاروق) او في عصر «الانفتاح» بعد ١٩٧١ . . فالديموقراطية في مصر وفي ايسر صورها تسحب الارض من تحت اقدام اليمين . وحرية الكلمة تأتي في مقدمة الحريات . ومن هنا كان الدور البارز «للمثقف» المصري ، فالفكر الحر قبل التنظيم المستقل ، هو عصب الديمقراطية المصرية .

في مواجهة «الوعي» الذي يرادف البنية الاجتماعية - الثقافية للثورة ، يقف «التجهيل» وتسويد الأمية الإبداعية وأمية المتعلمين في صف الثورة المضادة. ويظهر على الفور - لهذا السبب - الدور المتميز لعلاقة المثقف بالسلطة في مصر، فهو ليس مفكرا فحسب بل هو يفكر كما لو انه في السلطة او سيكونها ، داخلها او خارجها لا مستقلا عن «العلاقة بها» . الكاتب المصري ، بهذا المعنى ، يكتسب دور «الحزب» . وهو امر يختلف تماما لا عن «العالم الثالث» وحده ، وانما عن بقية الاقطار العربية المحيطة بمصر ، حيث يقب «التنظيم» على الحياة السياسية في سوريا ولبنان والعراق والسودان وتونس والمغرب على سبيل المثال ، فالحزب معارضا او حاكما هو اداة التحرك الاولى مع او ضد السلطة . او يقب الفراغ التنظيمي ليحل مكانه نوع من الشيوعية الدينية كما هو الحال في السعودية مثلا . مصر ليست المجتمع «المنظم» سياسيا ، وليست المجتمع «الفارغ» او المفرغ ، ولكنها مجتمع الصراع بين الوعي والتجهيل وبين الديمقراطية والدكتاتورية وبين الانتفاضة العفوية والقهر السلطوي . ولذلك كله سلبياته قبل ايجابياته ، ولكن المهم هو انه اسهم في حفر مكان خاص وبالغ الاستثناء لدور المثقف في دولة الانتاج ومجتمع الاستهلاك على السواء .

● المثقفون من علماء الازهر الى اساتذة الجامعات الى المهنيين الى الطلاب ، ومن العسكريين الى الكتاب والفنانين هم **طبقة التغيير** في الاقتصاد والتنمية والقيادة السياسية . من عرابي الى عبد الناصر كان الجيش الوطني هو اداة التغيير مهما كانت هوية التغيير ونتائجه . ومن سعد زغلول وطلعت حرب الى «القطاع العام» الناصري ، كان التكنوقراط هم اعمدة الدولة والمجتمع الجديدين . عقبة العقبات التي تصادفهم مثلثة الاضلاع : ثنائية فكر النهضة ، اغنياء الريف ، دولة الموظفين . انهم ثالث الاوتوقراطية والشيوعية والبيروقراطية ، اي السلطة الشخصية للفرد الحاكم والمناخ السلفي المتطرف والدكتاتورية . تلك هي المصطلحات السياسية للبنية الاجتماعية - الثقافية من محمد علي الى عبد الناصر، والتي ينتج عنها نوع من الانفصال الخطر بين الثقافة والمجتمع في مراحل المد الثوري ، ونوع من التوحد الصوفي في مراحل الجور . يحدث ايضا التناقض بين الواجهة والبناء في زمن النهضة ، وتتوحد الواجهة بالمضمون في زمن الثورة المضادة . يحدث كذلك التعارض بين العقل والوجدان لحظة الخطو الى الامام ، ويتوحدان لحظة الانتكاس الى الوراء . (أمثلة تاريخية : الطهطاوي يتكلم عن الدستور ومحمد علي حاكم مطلق يرعى منجزات الطهطاوي ولا يأخذ بحرف منها ، وليست هناك الطبقة القادرة على الاستفادة منها - محمد عبده بخاصم الخديو ويتفق مع الانكليز ، يضع دستور الحزب الوطني وينشق على الثورة العربية - سعد زغلول يقود ثورة ١٩١٩ ويقف ضد الانفتاح العقلي لاه حسين - المحافظون المصريون من العقاد وعزيز اباطة الى يوسف السباعي وثروت اباطة يملكون السلطة الثقافية في مصر الناصرية ، والانتاج الفكري والفني الحقيقي في هذه الفترة

لغيرهم من الراديكاليين والديموقراطيين المصريين - انقلابات زيور ومحمد محمود واسماعيل صدقي وابراهيم عبد الهادي ومحمود فهمي النقراشي وانور السادات، في ظل الشعارات الليبرالية ، تنسف كافة مظاهرها ولا ترتدي اية اقنعة فتزيف الانتخابات وتحل البرلمانات وتلغي امتيازات الصحف وتدمم صحف الاقليات الدستورية) .

المثقفون المصريون هم قادة التنمية - الاقتصادية والاجتماعية والثقافية - طيلة النصف القرن الاخير ، منذ طلعت حرب المؤسس الحقيقي لبناء الرأسمالية الوطنية في مصر وصاحب كتاب علاج مصر الاقتصادي» عام ١٩١٠ . ولم يكن صدقة تاريخ افتتاحه لبنك مصر براس مال وطني خالص وخبرة وطنية خالصة عام ١٩٢٠ في أعقاب ثورة ١٩١٩ ولا يخلو من الغزى انه أسس في الوقت نفسه شركة مصر للتمثيل والسينما .. الى صبحي وحيدة عضو مجلس الادارة المنتدب للاتحاد الصناعات المصرية وصاحب أخطر كتاب في تاريخ الفكر البرجوازي المصري على صعيد الاستراتيجية الحضارية هو كتاب «في أصول المسألة المصرية» عام ١٩٥٠ .. الى العسكريين والمدنيين من اهل الثقة وأهل الخبرة في مصر الناصرية الذين وضعوا حجر الاساس «المؤسسة الاقتصادية» عام ١٩٥٧ ومجلس الانتاج ، ثم القطاع العام ١٩٦١ - ١٩٦٢ وخلال ذلك كله عمليات التخصير والتأميم التي لا يمكن ان «تشمل» الحركة الاقتصادية للبلاد ، لولا هذه الفتة الراسعة من المثقفين الذين عنوا بالتخطيط والادارة ، رغم كل السلبات ، وانتشلوا البلاد من ازمة محققة بلغت ذروتها في عدوان السويس ١٩٥٦ وذروتها الاخرى في تهريب الاموال الى الخارج .

هذا الحجم الاستثنائي لدور المثقف المصري في الانتاج ، من اهم الخصائص النوعية المستقلة في علاقة الثقافة بالسلطة في مصر الحديثة .

● رغم المسافة الهائلة بين العمل الذهني والعمل اليدوي في مصر ، كبقية أقطار العالم المتخلف في عصرنا ، الا ان الاتساع الاستثنائي للبرجوازية الصغيرة والتشغيل الكامل لخريجي الجامعات الذين يبلغون ايضا حجما استثنائيا ، يؤدي الى مكانة فريدة للعمل الذهني في دورة الانتاج المصري تكاد تشبه «الكتلة التاريخية الجديدة» في العالم المتطور . السبب «المصري» ليس تكنولوجيا كما هو الحال في الغرب واليابان ، والنتيجة «المصرية» ليست الاستثناء التدرجي عن الطبقة العاملة الصناعية . السبب في مصر اجتماعي - ثقافي ، ولكن النتيجة هي ذلك التمايز لا في دور المثقفين الاقتصادي والسياسي ، بل في استحالة تصنيف مصر تلقائيا ضمن قائمة المجتمعات المتخلفة رغم فقرها وانفجارها السكاني وتدهور مستوى الخدمات فيها واستيلاء الطفيليين على سلطة نظامها ، واحتلال جزء من اراضيها .

ان هذه الكتلة الاجتماعية - الثقافية ، كما احب ان ادعوها ، خلافا لمصطلح «الكتلة التاريخية الجديدة» التي تنبأ بها الايطالي غرامشي وفصل بسببها من عضوية الحزب الشيوعي الفرنسي غارودي ثم اصبحت بديهية فكرية عند اكثر

الاحزاب الشيوعية الغربية ، لا علاقة لها بعتفريات قوى الانتاج (وسائل الانتاج والعمال) بل لها علاقة بعلاقات الانتاج والقيمة المضافة والقيم الاجتماعية . انها لا تنفي مثلا الدور الطليعي والقيادي للطبقة العاملة المصرية ذات التقاليد العريقة في الانتاج والعمل السياسي في مصر منذ ثلاثة ارباع قرن . ولكنها تضع في الاعتبار عاملين رئيسيين هما مستوى الوعي ومستوى التنظيم ، فباستثناء الوعي النقابي تمزق الوعي البروليتاري الصناعي والتنظيم البروليتاري الثوري - لاسبسباب تاريخية اجتماعية - بحيث اوضحت قيادتها للانتاج لا تزداد بشكل تلقائي قيادتها للتطور . والفلاحون المصريون ، رغم انتفاضاتهم المتصلة ضد الاحتلال البريطاني وكبار ملاك الاراضي المصريين والمتمصرين ، الا انهم ظلوا دوما اتمسحوا حالاً في الوعي والتنظيم من العمال والحرفيين .

وتعد حركة فبراير - مارس (شباط ، آذار) عام ١٩٤٦ التي تزعمتها «اللجنة الوطنية للطلبة والعمال» هي التجسيد المباشر لمكونات ومقومات «الكتلة الاجتماعية - الثقافية» الجديدة في مصر . وهي الحركة التي فرضت على ضمير العالم اتخاذ يوم ٢١ فبراير ، شباط ١٩٤٦ تاريخاً ثابتاً وعيداً دائماً تحتفل به الانسانية و«طلابها» . كانت تلك الوحدة الاندماجية بين مثقفي البرجوازية الصغيرة والعمال اكثر عمقا وشمولا من اطار «الجبهة» التقليدية . هذا العمق والشمول هو الذي اثمر غيلان الاربعمينات المصرية وثقافتها التي ارهصت بالثورة . حركة ١٩٤٦ هي الجذر التاريخي - الاجتماعي لانفاضة السنوات العشرين ٦٨ - ١٩٧٧ والفوارق بينهما تزيد تاصيل الظاهرة من قاعدتها التحتية الى قمعتها العلوية ، اي من التكوينات الاقتصادية الاجتماعية الى التركيب الذهني والشمعوري في الآداب والفنون والفكر واشكال التعبير المختلفة . واذا كان طلاب ومثقفو وعمال الاربعمينات كانوا ابناء التنظيمات السياسية المختلفة ففرضوا شكلاً ارقى يرد على جبهة التهادن عام ١٩٣٦ فان طلاب ومثقفو وعمال اواخر الستينات وطيلة السبعينات هم الذين فرضوا «التنظيم» على الشارع البرجوازي والبروليتاري غير المنظم ، وهم الذين فرضوا على مناح الهزيمة بعد ١٩٦٧ شكلاً ارقى لقيادة التطور : هو اللاتناقض بين الديموقراطية وتحرير الارض والعدل الاجتماعي .

(٩) يعالج الباحث هذه النقطة بشيء من التفصيل فسي فصلين : الاول هو «الديموقراطية والثقافة وحركة ٢٣ يوليو» بكتابه «ثقافتنا بين نعم ولا» (دار الطليعة - بيروت ٧٢ - ص ١٦ الى ص ٥٠) والثاني هو «عبد الناصر والمثقفون» بكتابه «مذكرات ثقافة تحتضر» (دار الطليعة - بيروت ١٩٧٠ - ص ٣٦٩ الى ٤٢٢) .

(١٠) لا احد ينكر الدور الرائد لعمال توفيق الحكيم المسرحية واعمال نجيب محفوظ الروائية واعمال لويس عوض النقدية واعمال حسين فوزي التاريخية واعمال عبد الرحمن الشرفاوي الدرامية والشعرية . ولا احد ينكر السدور الاجتماعي - السياسي لهذه الاعمال في تطوير بنية الوعي المصري ونقد السليبيات الناصرية احيانا . ولكن البداية لا تصلح شفيها للخاتمة والتاريخ ليس وسيطاً

للحاضر ولا سمسارا للمستقبل .. فهم حين يؤيدون من مواقع مختلفة ذروة الانقلاب السلطوي في مصر السبعينات (زيارة القدس) ولا يعترضون على مذبحه الحريات الديمقراطية (مايو ، ايار ١٩٧٨) فانهم يخونون انفسهم اولاً وتاريخهم بالذات .. الذي هو جزء من تاريخ عقلنا ووجداننا .

(١١) يقول الدكتور لويس عوض في الجزء الاول من «تاريخ الفكر المصري الحديث» ان «ثورات المصريين سواء على الحكم الاجنبي او على العلاقات القطاعية كانت لا تنقطع في فترات عديدة من هذا العصر الكئيب ، وكانت آخر هذه الثورات قبل مجيء بونابرت بسنوات قليلة ، وكانت ثورة عاتية انتهت بانفصال الصعيد الاعلى وتوزيع ارضه على الفلاحين وقيام حكم شبه جمهوري فيه على يد زعيم الثورة شيخ العرب الامير همام الكبير» (ص ١١) .

ويجب ان نتابع لويس عوض بالتفات شديد ، لان سرده الموضوعي الامين وتحليله التاريخي الاجتماعي البصر ، لا يؤديان به الى «تركيب نظري» صحيح . ورغم «الشكل» غير الاكاديمي لكتابه البارز فان محتواه اكاديمي من طراز فريد . في هذه النقطة مثلاً ، يعتمد بأصالة وحذق على اعظم المؤرخين : المقرئ في «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار» و«السلوك لمعرفة دول الملوك» - ابن تفردي بردي في «النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة» - القلقشندي في «صبح الامشى» - الظاهري في «زبدة كشف المالك» - ابن ابياس في «بدائع الزهور في وقائع الدهور» - الجبرتي في «معجائب الآثار» . وهي مصادر كافية تماماً لان تمده بالمادة الخام التي استطاع ان يستخلص منها - مثلاً - ان سلطنة العصر المملوكي قد حالت «دون تكون طبقة برجوازية فعالة يمكن ان يكون لها كيان مستقل او ارادة مستقلة عن ارادة السلطان» وذلك لانه كان يصادر اموال التجار بين الحين والآخر . ولأن اولاده كانوا يحتكرون الانتاج الزراعي فقد حال ذلك ايضاً «دون نشوء طبقة ارستقراطية في مصر .. وبالتالي حال دون تبلور النظام القطاعي» (ص ١٤) .

وفي تقديري ان هاتين نقطتين مهمتان ، فالاولى لا تفسر ما وقع في تلك الفترة من تاريخ مصر وحدها ، بل تفسر لماذا لم تتدعم برجوازية عربية اسلامية منذ وقت مبكر ، وقد اتاح لها الدين الجديد والحضارة الجديدة والفتوحات الجديدة وتقدم العلوم والكشوف وبعض تيارات الفلسفة مقومات «النهضة» التي كان يمكن ان تستمر ، لولا سقوط «الدولة» الاسلامية في براثن التشرذم ثم هيمنة السلطنة العثمانية على اقدار العرب المسلمين عدة قرون ، يفهمها الدكتور علي حسني الخربوطي في كتابه «التاريخ الموحد لامة العربية» قائلاً «كان الفتح العثماني للاقطار العربية حركة توسعية ، تضم الى رقعة هذه الدولة اقطاراً اخرى ، وتبرز عظمته الدولية . وقد ادركت الدولة العثمانية ضعف الدول العربية فرأت ان تبتملها كما ياكل القوي الضعيف .. وراة الاطماع الاوروبية تهدد البلاد العربية ، فرأت ان تظهر بمظهر المنقذ المحرر . وكانت الاقطار العربية تضم الاماكن المقدسة الاسلامية ، فرأت الدولة العثمانية ان تضفي عليها حمايتها ، حتى

يصبح السلطان العثماني حامي الاسلام ورامي المسلمين ، وظهر هذا الاتجاه واضحا في حرص السلطان سليم ، كما يرى كثير من المؤرخين ، على تنازل الخليفة العباسي بالقاهرة له عن الخلافة ، رغم ان الخلافة كان يتولاها دائما عرب قريش . فقد فطن السلطان سليم ان العرب حريصون على الاحتفاظ بنظام الخلافة ، كما ظن المسلمون بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد بعد اجتياح المغول لها وقتل الخليفة المستعصم ، ان العالم قد انتهى ، وان الشمس لن تشرق في البسوم التالي . ولذا ادرك السلطان سليم انه اذا اتخذ لقب الخلافة كان له سلطاتها ، فيضمن ولاء العرب والمسلمين له ، باعتبار ان الخليفة هو في الواقع خليفة رسول الله وانه ولي الامر الذي يجب على المسلمين طاعته ، وحتى يجمع السلطان الخليفة بين السلطتين السياسية والدينية» (ص ١٩١) .

بهذا المعنى يصبح الفتح العثماني تقيضا للفتح العربي ، رغم «وحدة الاسلام» التي تجمع بينهما . انه اشبه ما يكون بالثورة المضادة للحضارة العربية (بفسك عرى الوحدة التي اقامها الاسلام بين العرب) والحضارة الاسلامية (بادخال ممارسات غريبة على النص والروح والممارسة الاسلامية الاولى وقريبة من الفكرة البابوية المسيحية - ظل الله على الارض - والكنيسة الكاثوليكية) . وقد ادى ذلك كله الى احباط اي طموح لاقامة برجوازية عربية توفرت لها في العصر الوسيط كافة مقومات النهوض . فاذا عدنا الى لويس عوض نراه يؤكد هذه الحقيقة في تطبيقها داخل الحدود الاقليمية للقطر الواحد ، وهو مصر في مثالنا .. فلم تنشأ بها ارستقراطية مصرية ولا برجوازية مصر في وقت مهيا اجتماعيا لذلك ، بسبب النظام الاوتو - ثيوقراطي الاجنبي . ونتيجة لعدم ميلاد الظاهرة في موعدها سوف نكتشف هذا الخيط المتواصل من المفارقات التاريخية : انتقال مركز النهضة من العصر الذهبي للحضارة العربية الاسلامية الى اوروبا التي كانت تحيا «مصورها المظلمة» - فتفتت الاقطار العربية الى دويلات طائفية او عرقية والى حدود غير طبيعية تفتعلها مصالح الاجنبي - تراكم التخلف عن مجرى النهضة في الخارج حتى نلتقي بها في ظروف غير متكافئة فتضعنا امام مازق تاريخي : حاجتنا اليها ودفاعنا عن استقلالنا ، ويشكل هذا المزيج منذ بونابرت تحديا ماديا وفكريا للعرب المعاصرين - عندما يتشكل الاقطاع والبرجوازية متأخرين وعلى نحو مغاير لنشأتها في الغرب يحدث التداخل والتشابك والتعقيد في النسيج الاقتصادي - الاجتماعي - السياسي - الثقافي الذي يحتاج الى «الابداع الفكري» فسي اكتشاف القوانين الخاصة للتطور ، حتى يمكن تلمس الحلول الصحيحة .

يتابع لويس عوض «وقد كان من اهم ما تميزت به ثورات مصر الشعبية طوال عهد المماليك خلوها من كل ايدولوجية دينية» ويعتمد على تفسير بولياك أ. ن في مقاله «الثورات الشعبية في مصر في عصر المماليك واسبابها الاقتصادية» (المنشور في ريفيو ديزاود اسلاميك - ١٩٣٤ - الكراسة ٣ - ص ٢٥١ - ٢٧٣) حيث يرى ان «رجمية رجال الدين من جميع الفئات في مصر طوال هذا العصر ورضاهم بأن

يكونوا ادوات في أيدي الحكام» هي السبب في هذه الظاهرة (ص ١٥) باستثناء ثورة عبيد القاهرة عام ١٢٦٠ بقيادة الزاهد الشيعي الكوراني ، والثورة المهديّة ، وثورة ابن الفلاح الشعشاع الذي أعلن انه المهدي المنتظر وألّف بعض المحرمات الدينية (ص ١٦) .

وقد كان حريّا بلويس عوض ان «يركب» من هذا السرد التحليلي منطوقا نظريا عكسيا تماما لما جاء به ، فهو يقطع بأن حملة بونابرت كانت الحد الفاصل بين عهدين في تاريخ مصر (والعرب عموما ربما) ، ويقطع بأن نقطة البدء في التاريخ «القومي» للمصريين هي القومية المصرية . وليس هذان الاستنتاجان صحيحين على الإطلاق . فحين يهتم الطهطاوي بأن يذكر جمهورية همام في كتابه «تلخيص الأبريز» ويقول ان ما رآه في فرنسا يذكره بهذه الجمهورية المصرية ، لا يستطيع المؤرخ الاجتماعي ان يقطع بأن حملة بونابرت كانت الحد الفاصل بين عهدين .. اذ كانت عناصر المناخ الموضوعي لولادة «التحديث» متوفرة في مصر قبل أوروبا ، بالاعتماد على لويس عوض نفسه ، رغم التواءات التاريخ الوسيط وسقوط الدولة الإسلامية والاحتلال التركي . كذلك حين نلاحظ ان جمهورية همام هذه ، والانتفاضات السابقة عليها - كانت قواها الاجتماعية من البدو والفلاحين أي من العاربة والمستعربة .. وان هذه القوى هي التي كانت دوما تحصل على «استقلال مصر» وازدهارها ، بينما حين تنكفيء مصر على ذاتها بالمعنى الإقليمي تفقد حدودها من الاجنبي وتسحق ديموقراطيتها وتهدر مصالح غالبية شعبها . والقانون الذي يمكن استخلاصه من هذه المقارنة النقدية هي ان عروبة مصر تعني استقلالها وتقدمها الاجتماعي ، وان الدعوة الإقليمية - مهما حسنت النوايا - تقود الى الهيمنة والاحتلال والدكتاتورية والقهر الاجتماعي . ولا جدوى مطلقا من تبني الليبرالية والعدالة ومعاداة الفكرة العربية في الوقت نفسه .. فحتسى المحاولات العملية لتعريب مصر حين افتقدت شرطا واحدا من هذه الشروط سقطت . ان الخصوصية الاجتماعية - التاريخية لمصر تقول :

أ - ان عروبة مصر ليست مجرد وحدة مصير او قدر قومي ، بل تجربة تاريخية - اجتماعية برهنت على انها باب الخلاص الوحيد للمصريين لاستئناف مسيرتهم الحضارية .

ب - ان الديموقراطية لا تفيد سوى القطاعات الواسعة من الشعب المصري ، وتضر في جميع الاحوال «بالسادة» مصريين وأجانب .

ج - لذلك كان جوهر الديموقراطية في مصر هو الارتباط القومي العربي من ناحية، والاستقلال الوطني من ناحية ثانية ، والتقدم الاجتماعي لمصلحة الغالبية من ناحية ثالثة .

ان شرارة النهضة في العصر الحديث أسبق من الاحتكاك بالغرب ومن حكم محمد علي معا ، والتوقف عند احد العاملين كالجمع بينهما خطأ تاريخي .. لان العامل الذاتي للتطور كان حاضرا حسدته في ذروة تاريخية جمهورية شيخ العرب الامير همام زعيم قبيلة الهوارة في صعيد مصر . هو العامل الذي يمكن اختصاره

(١٢) كافة المغريات تقود الى هذه الفكرة الالامعة «وسطية مصر واعتدالها» . . وهي الفكرة التي لم تفارق خيال المؤرخين والجغرافيين وعلماء الاجتماع المصريين منذ الح عليها شفيق غربال في كتابه التميز «تكوين مصر» وحسين مؤنس في اهم كتبه «مصر ورسالتها» الى نعمات فؤاد في اطروحتها للدكتوراه «النيل في الادب المصري» وكتابها الشاعرى «شخصية مصر» . ومن سليمان حزين في دراسته «سكان مصر ودراسة تاريخهم الجنسى» الى حسين فوزى في «سندباد مصري» وضبحى وحيدة في «في اصول المسألة المصرية» . ومن عباس محمود العقاد في كتابه «سعد زغول . سيرة وتحية» وطه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» وسلامة موسى في كتابه «مصر اصل الحضارة» الى أحدث كتابين ظلها عام ١٩٧٠ و ١٩٧٢ على التوالي وهما «شخصية مصر : دراسة في عبقرية المكان» لجمال حمدان اساذ الجغرافيا السياسية ، و«وحدة تاريخ مصر» لمحمد العرب موسى . الكتب السابقة عليهما تغطي مساحة زمنية من التأليف المصري المستمر حول الموضوع تغطي حوالى نصف قرن . ولكن هذه الكتب السابقة تناقش وسطية مصر واعتدالها من منظور اقليمي ، جغرافياً كان او تاريخياً او حضارياً او عرقياً ، فتتوزع «وسطية مصر» في تلك المؤلفات بين الانتماء الى حضارة البحر المتوسط او الى الاستمرار الفرعوني او اليهما معا او الى الجذور الافريقية او جنوب غرب اوربا او اليهما معا . تلك المؤلفات - باستثناء الكتابين الاخيرين اللذين صدرا اول السبعينات اكر - لا تخلو من المنهج الاكاديمي في البحث ، ولكنها لا تخلو ايضا من الانفعال العاطفي والهوى السياسى المتدرج من التعبير عن ثورية الطبقة المتوسطة المصرية الى تكوصها وارتدادها ، من طموحاتها في «نهضة» مرتبطة بالقرب منعزلة عن الشرق واخفاقاتها في الاستفائة بالمجد المصري القديم ليدفع عنها قهر الوجه الاخر للنهضة الغربية وهو الاستعمار . وكانت هذه الوسطية او الاعتدال تبريرا ايديولوجياً للدعوة الى اشتراكية تدريجية وديموقراطية موجهة على السواء ، بل هي التي اثمرت في الاغلب نظرية «المستبد العادل» مند توفيق الحكيم عن رواية «عودة الروح» عام ١٩٣٤ الى الكتاب النظرى «التعادلية» عام ١٩٥٥ الى دعوته المثيرة «لحياد مصر» عام ١٩٧٨ .

اما كتابا حمدان والعرب موسى فهما يخلوان اولا من المنظور الاقليمي وثانيا من الانحياز الطبقي للبرجوازية الوسطى . ورغم ذلك فأولهما - كعالم جغرافى - يقول بوسطية مصر على الصعيدين الطبيعى والبشرى (الفصل ١٢ التوسط والتوازن من ص ٥١ الى ص ٤٧) . ويؤكد على الوحدة في الثنائية وعلى الانسجام نفسى التناقض ، وينتهى الى القول «ولعل هذا يؤكد كيف ان شخصية بصر الكامنة هي دائما في ملكة الحد الاوسط وفي عبقرية الحل الوسط» (ص ٤٧) . واما الثانى فهو - كمؤرخ - ينظر الى تطور مصر التاريخى كعملية متوازنة قامت بها الحضارة

المصرية على مر العصور ، اذ استوعبت حلقات التاريخ الكبير : الفرعونية ، المسيحية ، الاسلام ، لتفرز بعدئذ «مصر العربية الحديثة» كمركب للاقانيم الثلاثة يميز مصر عن غيرها من اقطار العالم الحديث والعالم الاسلامي والعالم العربي ، دون ان يبتز صلتها العضوية بالعالم الثلاثة .

والنتيجتان اللتان ينتهي اليهما الجغرافي والمؤرخ ، صحيحتان ولكنهما ناقصتان .. فالوسطية الطبيعية والاعتدال السلوكي والتوازن التاريخي - والباحثان رصدوا الكثير من مظاهر العناصر الثلاثة في توصيف اقرب الى الدقة لشخصية مصر - لا يقود ذلك كله الى «الاستنتاجات» العفوية او المتمدة عند غيرهما ممن يقولون بان السماحة المصرية والصبر المصري هما خلاصة الفكر والفعل في حياة المصريين ، حيث تصل صراحة القول في هذه «القيم» الى حدود البراغمية والانتهازية وانعدام الشجاعة والخضوع للقهر والاستسلام للذل . المؤلفان لا ينتهيان بالقطع الى هذه النتائج ، ولكني قلت ان نتائجهما ناقصة وغير كافية . وكنت أقصد ان «الحثيات» الصحيحة التي يوردانها من الممكن ان تبرر لغيرهما الوصول الى نتائج غير صحيحة على الاطلاق .

فالوسطية المصرية كاعتدال جغرافي وتوازن تاريخي ، تؤدي الى «الاسلوب» متميز في معالجة التطور الوطني والاجتماعي ، ولكنها ليست بأية حال «مضمونا» ثابتا لهذا التطور .. ان هذا الاسلوب هو جزء من «الخصوصية» المصرية التي لا تلتفي القوانين العامة ، بل تتفاعل معها على نحو متميز عن غيرها .. فالمصريون الذين قدموا اربعماية الف شهيد (مسيحيين ووثنيين) في يوم واحد تبدأ به السنة القبطية تخليدا للذكرى المذبحة التي اقامها الطاغية الروماني دقلديانوس ، هم انفسهم الذين دخلوا في دين الاسلام افواجا ، فهل كانوا شجعانا في الواقعة الاولى وجبناء في الثانية ، ام ان الامر يحتاج الى تحليل حضاري اعمق لشخصية مصر ؟ والمصريون الذين لم يصمتوا لحظة واحدة طيلة الحكم التركي المملوكي هم انفسهم الذين رحبوا بمحمد علي واليا عليهم مستقلا بهم . والمصريون الذين افتتح الخديو اسماعيل برلمانهم الاول فشكروا «الحضرة الخديوية» على هذه «النحلة» هم انفسهم الذين قالوا له بعد وقت قصير «نحن نواب هذه الامة» . والمصريون هم الذين قاتلوا الى جانب عرابي وسعد زغلول وعبد الناصر ، ضد العرش والاستعمار البريطاني وكبار الملاك ، وهم الذين سخوا في عطاء الدم خلال اربع حروب ضد اسرائيل بين ١٩٥٦ و ١٩٧٣ وهم انفسهم الذين قدموا اكثر من ٣٠٠ شهيدا في أحداث ١٨ و ١٩ يناير ، كانون الثاني ١٩٧٧ وهم الذين انتفضوا على هزيمة ١٩٦٧ سواء في ظل عبد الناصر عام ١٩٦٨ او في ظل الذين جاءوا بعده بين عامي ٧١ و ١٩٧٨ في عمل سياسي متصل لم تعرفه الاقطار العربية الاخرى .. رغم بشاعة القهر ووسائل التعذيب النفسي والبدني وسياسة التجويع والتشريد والنفي . ان مصر كمجتمع طبقي تكاد تنعدم فيه التنوعات الطائفية (العرقية او الدينية) يعرف اليسار واليمين في قاعدته الاجتماعية وتعبيراته الفكرية على السواء ، كما

انه يعرف «الوسط» تعبيرا عن الطبقة المتوسطة العريضة بأجنحتها المتعددة . وهو مجتمع يعرف العنف والتطرف كغيره من المجتمعات ، ولكن اسلوبه الخاص يطبع هذا العنف والتطرف بطابع مميز اكتسبه من خبراته التاريخية مع الدولة المركزية العريقة في القدم ونظام الري والجهاز البيروقراطي الموغل في التاريخ والحضارة الزراعية ، وموقعه الاستراتيجي بين القارات الثلاث . اي من خلال خبرته في القومي والاشعور الجمعي مع «السلطة» الوطنية و«الغزو» الاجنبي على السواء . هنا تتخذ المقاومة السلبية للشعب المصري اساليب محددة كالنكتة والاشاعة ، ذلك الجهاز الاعلامي السري والاكثر خطرا من الاعلام الرسمي العلني. المقاومة الايجابية لا تعرف «الحرب الاهلية» ولكن وسائل الاحتجاج السلمي كالتظاهر والاضراب والاعتصام اي الرقابة الايجابية على السلطة ، ولكن هذا السلم يتحول الى نار ودم في مواجهة الغزو الاجنبي ، هنا يتحول المصريون الى «وحوش» ضارية كما وصفهم الاسرائيليون . ولكن السلطة الدكتاتورية واليمين المتطرف والفئزاة الاجانب يواجهون هذه الخصوصية في نضال الشعب المصري بنقيضها : التخريب لدرجة حرق القاهرة من جانب عملاء الحكومة ، لتشويه الاحتجاج الشعبي ولتبرير اجراءات السلطة الدكتاتورية . الاغتيالات الفردية من جانب اليمين المتطرف : الاخوان المسلمون ومصر الفتاة والحزب الوطني في الاربعينات ، وجماعة التكفير والهجرة في السبعينات . ادهاب المدنيين من جانب الغزو الاجنبي ابتداء من ضرب الاسكندرية بمدافع الاسطول البريطاني عام ١٨٨٢ الى ضرب بور سعيد بمدافع الاساطيل الانكليزية والفرنسية والاسرائيلية عام ١٩٥٦ الى ضرب مدرسة «بحر البقر» وعمال «ابي زعبل» عام ١٩٦٧ السى ضرب السويس عام ١٩٧٣ . واليمين المصري يصل في تطرفه الى درجة الاعتراف بالعدو الوطني والطبقي والقومي عام ١٩٧٧ . واليسار المصري تطرف يوما في اعتبار ثورة تموز ١٩٥٢ انقلابا فاشستيا وتطرف يوما آخر بأن حل منظماته السرية وانسهر في بوتقة النظام . و«الوسط» المصري تطرف يوما للدرجة الاقدام على حرب ١٩٦٧ وتطرف يومسا آخر للدرجة القبول بمشروع روجرز . وهكذا فوسطية مصر واعتدالها قد تكون مقولة جغرافية وتاريخية صحيحة ، ولكن الجغرافيا شيء والجغرافيا السياسية شيء آخر ، والتاريخ شيء والاقتصاد السياسي شيء آخر .. والاقتصاد على المصطلح الجغرافي وحده ليس قصورا سياسيا ، بل فكر سياسي ايضا .

(١٣) ثورة القاهرة الاولى وثورة القاهرة الثانية ضد الاحتلال الفرنسي خلال ثلاث سنوات (١٧٩٨ - ١٨٠١) كانتا تنهجا جبهويا مختلف الانتفاضات السابقة واللاحقة ، فجبهات البدو والفلاحين ضد-الأتراك والمماليك منذ القرن الثالث عشر الميلادي ، وجبهة المصريين مع محمد علي ضد السلطنة العثمانية منذ بداية القرن التاسع عشر لا تؤصل تاريخا فقط بل تصوغ احدى خصائص النضال المصري .. فالثورة العربية والوقد المصري والثورة الناصرية هي حلقات ثلاث في تطسور

«الجبهة» المصرية التي لا سبيل لحكم مصر بغيرها الا الحكم المنفرد من جانب الاقليات الدستورية او الغزو الاجنبي . فالطبقة المتوسطة العريضة باجنتها المتباينة من المنبع الى المصب تفرض على المجتمع المصري تكوينا سياسيا مغايرا للاستقطاب . ومن هنا كانت «اللجنة الوطنية للطلبة والعمال» عام ١٩٤٦ البديل الموضوعي لجبهة الاحزاب الموقعة على معاهدة ١٩٣٦ كما ان انتفاضة ١٩٦٨ - ١٩٧٧ كانت البديل الموضوعي لغياب الجبهة الحزبية المنظمة . لذلك كانت الجبهة وستظل لامتد طويل هي قدر التيارات السياسية المصرية ، وهي التنظيم الوحيد القادر على تجسيد الديمقراطية في بلد كمصر .

(١٤) هنا يجب ان نقرأ باهتمام المؤلفات الرئيسية لرفعت السعيد في التاريخ للحركة الاشتراكية في مصر ، بدءا من اطروحة الدكتوراه التي تنتهي بعام ١٩٢٤ ثم كتاب «اليسار المصري» بين ١٩٢٥ و ١٩٤٩ . . فرغم اية تحفظات على منهجية البحث وانحياز الباحث سلفا لتيار سياسي معين ، فان جملة الوقائع تؤدي الى توصيف عام لظاهرة «الشرذمة» في صفوف اليسار المصري منذ نشأته ، وهو احد اجنحة البرجوازية الصغيرة التي طبعت الماركسية بطابعها الايديولوجي والتنظيمي بطابعها فلم ينجح مناضلوها من هذا «الوباء» . . فليس كافيا تحرير تفتتهم بالتسرب البوليسي والعمل السري والضربات المتلاحقة من جانب حلفائهم ، فلقد عرفت غيرهم من المناضلين في اقطار اخرى ما يشبه هذه الظروف لدرجة او اخرى ولم يكن نصيبهم التحرق لدرجة الدويان في احسدى الفترات ، في تنظيم الحكم الناصري .

(١٥) منذ رفاعة الطهطاوي الى وقتنا الحاضر لم ينته الجدل في الفكر المصري الحديث حول تعريف «الامة» . . فبين التعريف «المصري» والتعريف «الاسلامي» والتعريف «العربي» سجال لا ينتهي ، لا يؤرخ فحسب لتطور الوعي المصري او الطبقات الاجتماعية المصرية ، بل يعبر عن «الزلزال» الذي اصاب «الهوية» فسي مصر منذ فجر النهضة الحديثة .

● بعض المؤرخين غير المصريين ، وبالدات محمد عزة دروزة في كتابه «عروبة مصر قبل الاسلام وبعده» ، يرون مصر جزءا من الامة العربية منذ فجر التاريخ المكتوب ان لم يكن قبله ، على اساس «العرق» وهم يردون ذلك حينما الى الهجرات الآسيوية الى مصر حتى يعتبرون الهكسوس عربا او هم يرون وحدة الدم فسي المنطقة الافريقية الآسيوية كلها والتي تعرف الان بالعالم العربي . اما بعد الاسلام فهم يضيفون عامل «الدين» في توحيد شعوب الامة العربية و«احياننا» «الشعب العربي» الواحد . ومن هؤلاء ايضا المؤرخ المصري علي حسني الخريوطي فسي «التاريخ الموحد للامة العربية» الذي يفرق بين الامة العربية والوحدة العربية والدولة العربية ، فالامة تقوم على اساس العنصر والوحدة تقوم على اساس اللغة والدولة تقوم على اساس الدين . . وبالتالي فمصر عربية منذ فجر التاريخ وعربية

اسلامية منذ الفتح .

ونقطة الضعف المركزية في هذا التيار هو انه يحول «الاجتهاد» الى يقين فيفلق دون قصد باب الاجتهاد .. فهو قد يعثر في شواهد التاريخ والكشوف العلمية ما يؤيد وجهة نظره ، ولكن خصومه بدورهم - سواء كانوا مع الديسن وحده او العنصر العربي وحده او العنصر المصري وحده - يعثرون هم ايضا على شواهد مضادة في التاريخ نفسه والكشوف العلمية الاخرى . ولما كان «التاريخ» في النهاية علما متطورا يفتني بكشوف الآثار والمناهج الانثروبولوجية الجديدة وجب التحفظ قليلا بنسبة الاجتهاد الى «وجهة نظر» لا الى «حقيقة علمية» . خاصة وان «الامة» في النهاية تكوين سياسي ، ثقافي ، اجتماعي ، قد لا يقبل تعريفه في عصر ما وبيئة ما ما يقبله في عصر آخر وبيئة مغايرة .. فالعرق والدين على سبيل المثال لم يعودا من المقومات الرئيسية في تعريف «أمم» عصرا ، على غير النحو الذي كان فيه ذلك صحيحا في عصور مضت .

● وهو الاشكال نفسه الذي يقع فيه دعاة «الامة المصرية» في تاريخ الفكر المصري الحديث منذ محمد حسين هيكل وطه حسين والمقاد وسلامه موسى وعبد القادر حمزه وسليمان حزين وشفيق غربال وحسين فوزي وتوفيق الحكيم ولويس عوض ونعمات فؤاد ، وحتى بعض جوانب فكر جمال حمدان . وبالطبع فهم يختلفون مع بعضهم بعضا ، ومراحل تفكيرهم تعتمد في هذه القضية لدرجة التناقض . ولكنهم بشكل عام يرون ان هناك «امة مصرية» من قبل التاريخ المكتوب الى يومنا هذا ، تستوعب الحضارات المختلفة وتمثلها وتضيف بها الى تكوينها ، ولكن خصائصها الجوهرية ثابتة رغم المتغيرات التي تؤثر على القشرة الخارجية . ولم تكن هذه الفكرة «المصرية» في بدايتها تقيضا للفكرة العربية بل نقيضا لفكرة الجامعة الاسلامية . وكانت الفكرة العربية في بدايتها عند اقلية من مثقفي مصر - كزكي مبارك واحمد حسن الزيات - مختلطة بالدين . على ان الترجمة السياسية لهذه الدعوة منذ بداية القرن الحالي الى قرب منتصفه ظلت تتراوح بين الاعتراض على الحكم التركي والتقارب مع الغرب . اما الترجمة الحضارية فكانت الاعتماد على جذور الماضي الجيد في شرعية التواصل مع الحضارة الاوروبيسية الحديثة . غير ان الحرب العربية الاسرائيلية عام ١٩٤٨ ثم ثورة تموز ١٩٥٢ وضعت هذه الدعوة امام مفترق طرق واختيار صعب .. اذ لم يعد الحكم التركي واردا منذ ثورة اتاتورك ولم يعد التفاعل مع الحضارة الغربية الحديثة محتاجا الى شفيق رومانسي من المجد الفرعوني ، بل اضحى المصير «المصري» جزءا لا ينفصل عن المصير العربي المحيط شرقا وغربا وجنوبا بمصر . هنا تدخل العنصر الطبقي في تعريف قومية المصريين . وقد حدث ذلك في خضم صراع معقد داخل المجتمع وداخل الفكر وداخل السلطة طيلة الربع القرن الاخير . ولكن الذي يجمع كافة الاطراف هو العنصر المنهجي الذي يستقطب الحاضر على الماضي كله ، وهي عملية تناقض «التاصيل» التاريخي - الاجتماعي للظاهرة المعاصرة . وكثيرا ما تناقضت

ايضا المصلحة الاجتماعية ، السياسية ، الثقافية مع التعبير الفكري والتنظيمي عنها . فالبرجوازية المصرية ، خاصة فئاتها العليا ، صمنت كثيرا ولكنها اعلنت مرارا ان مصر لا علاقة لها بالعرب . وليست صدفة ان اكثر الفترات ازدهارا لهذا الصوت يحتل المرحلة التالية لانتقال ١٩٧١ حتى اليوم . لنرصد الظواهر اللازمة للدعوة : الصلح مع اسرائيل على صعيد قضية التحرير الوطني ، التبعة للاحتكارات الاجنبية وسيطرة الفئات الطفيلية على الإنتاج ، على الصعيدين الاقتصادي والسياسي . القطاعات الواسعة من شعب مصر ، اكتشفت وجهها العربي على نحو ليس له مثيل ، بفضل جمال عبد الناصر الذي طرح القضية على مستوى الشارع للمرة الاولى في تاريخ مصر الحديث بعد ان كانت مناظرات مترفة في حلقات ضيقة من المثقفين . ولكن «التعبير» عن هذه القطاعات عاد الى المقولات الكلاسيكية ذاتها التي كانت في العشرينات والثلاثينات ، بالبحث عن العرق والدين كأساس لقومية «العرب» من المصريين ، او بالبحث عن مقومات «الامة» في كرامة ستالين والبول من ثم باننا امة في مرحلة التكوين . الفريق الاول اسقط الحاضر على الماضي فأصبح احمس وتحتمس ورمسيس الثاني رموزا للانفتاح على الاستعمار والصهيونية . والفريق الثاني اسقط الحاضر على الماضي فأصبح الخلفاء الراشدون او اللينينيون هم رموز النضال ضد الاستعمار والصهيونية . وهنا يجب الاعتراف بأن الشعب المصري الذي لم يكن يوما من بين الشعوب الباحثة من هوية ، لم يقدم بعد المفكر الاستراتيجي - لا الكاتب او الصحفي - الذي يؤصل عروبة مصر ، على غير النحو الذي حدث ، مثلا ، في «بر الشام» حيث قدم ابناءؤه السوريون واللبنانيون والاردنيون والفلسطينيون اسهامات لا شك في اهميتها للفكر القومي العربي . وحتى بالنسبة لعروبة مصر ، فان كتاب انيس صايغ «الفكرة العربية في مصر» وكتاب ذوفان قرقوط «تطور الفكر العربي في مصر ١٨٠٥ - ١٩٣٦» هما اهم مصدرين - على صعيد التاريخ السياسي - لدراسة مصر العربية .

والفضل يعود الى ادبيات «حزب البحث العربي الاشتراكي» و«الناصرية» و«الماركسيين العرب» في استبعاد العرق والدين من بين العوامل الصانعة للقومية العربية ، كما يعود اليهم الفضل في تطبيقاتهم العملية الى اقتران الفكر القومي بالفكر الاشتراكي . ويبقى القول ان الامة العربية وجدت منذ فجر التاريخ - او الامة المصرية او الامة السورية - كقول بان هذه او تلك وجدت على نسق القوميات الاوروبية في السوق الرأسمالي او انها «توجد» بالتدرج حسب مواصفات ستالين للقومية : حاصل جمع اللغة والتكوين النفسي والتاريخ والاقتصاد والارض ، فاذا نقص عنصر كانت القومية «قيد التكوين» . اننا نستطيع بالنسبة للامة العربية ان نضع مجموعة من الفروض ومجموعة من التجارب ، ثم نصور تمريفا ديناميا لا يسقط الحاضر الاجتماعي بل يؤصل الواقع التاريخي :

● لكن متحدرين من اعراق او اجناس مختلفة نحن ابناء هذه المنطقة الممتدة

من المحيط الى الخليج .. فالؤكد حتى الان اننا قبل التاريخ المكتوب وبعده بكثير كنا قبائل وعشائر ثم طوائف لا زالت بصماتها تكوي مجتمعاتنا الى الان مما يثبت حضورها رغم البعد الزمني الشاسع . ومن الممكن القول انه في ظل الحضارات الاساسية القديمة في المنطقة من النيل الى الفرات انتقلنا من مرحلة الرعي او الصيد او الحرب - كوسائل للانتاج غير المستقر في المكان - الى مرحلة «الشعوب» المستقرة على ضفاف الانهر وفي الوديان وعلى شواطئ البحار وفوق الجبال . لم ينته الرعي او الصيد او الحروب ، ولكن الزراعة ثم التجارة غيرت من وسائل الانتاج وعلاقاته وقيمه اي من هياكله ، فاصبحنا «شعوبا» لا تنفي القبلية والعشائرية والطائفية ولكنها تحاول استيعابها في وحدات اكبر .

● سواء كنا مسلمين او غير مسلمين لا بد من الاقرار بان الاسلام التاريخي لعب دورا توحيديا جديدا لشعوب هذه المنطقة . وان الاسلام الثقافي - عبر اللغة العربية - بقي عنصرا حضاريا مؤثرا في التكوين العقلي والوجداني لهذه الشعوب . ولكن الاسلام كعقيدة دينية ليس خاصا بالعرب وحدهم ، وقد استضاف على مر العصور اسهامات غير عربية شكلت اطاره العام رغم الجوهر العربي ، فمن خراسان في اقصى الشرق الى اسبانيا في اقصى الجنوب الغربي، اضافت الشعوب غير العربية الى الاسلام اضافات غنية . ومن ثم ، فهناك جانب من الاسلام يدخل ضمن عوامل الوحدة بين العرب ، هو دوره السياسي الاول في التوحيد وهو ايضا دوره الثقافي المتصل الحلقات . وهناك جانب آخر من الاسلام لا علاقة له بالتوحيد العربي هو العقيدة الدينية المتجهة في الاساس لمخاطبة الانسانية جمعاء لا امة بعينها . وهنا احب ان الفت النظر والانتباه الشديد الى دراسة موجزة ولكنها بالغة الثراء وغنية بالايعاء والتوجيه الى جذور «مفهوم الامة بين الدين والتاريخ» - وهو عنوانها الرئيسي - لدراسة «مدلول الامة فسي التراث العربي والاسلامي» وهو عنوانها الثانوي ، لناصر (دار الطليعة - ١٩٧٨) . والدراسة في فصول خمسة تبحث مفهوم «الامة» في القرآن وعند الفارابي والمسعودي والشهرستاني وابن خلدون ، اي في الاصل الديني وفسي الفلسفة وفي التاريخ وفي الفقه وفي علم الاجتماع ، كما عرف ذلك كله في ذروة ازدهار الحضارة العربية الاسلامية ابان العصر الوسيط . وتكتفي باستخلاص التباين (لا التنوع) بين معاني «الامة» في صدر الاسلام وفي ظل الدولة الاسلامية، بحيث لا يجوز سلخ اي من معانيها عن سياقها اللغوي او التاريخي او الفقهي او الديني او الاجتماعي ، والصاقها بما نقصده نحن الان من هذا اللفظ . وكل ما يمكن قوله في هذه النقطة هو ان تيارا حضاريا شاملا قد ساد هذه المنطقة بعد استيعاب دقيق لتراثاتها المختلفة ، وان هذا التيار قد اذن بوحدة شعوب هذه المنطقة في «امة» لها كيائها القومي العام ولها خصائصها النوعية المستقلة فسي ان واحد .

● مع تدهور الدولة الاسلامية وبزوغ الامبراطورية العثمانية في ظل الخلافة

غير العربية ، وقعت على مختلف الاصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وأحيانا الثقافية «ردة» على الخطوات الأولى نحو الوحدة القومية . فاستعادت الكيانات القبلية والعشائرية قوتها تحت اغطية طائفية رسخها نظام السلطنة واسلوب الخلافة معا ، ومن ثم انتقلت في ظل الاسلام نفسه ، قبيل الحكم التركي وبعده اي إبان عصور الانحطاط ، اول تجزئة سياسية تمهدتها الدول الغربية الكبرى منذ الحروب الصليبية الى الاستعمار الحديث في القرن التاسع عشر بالري الدائم والرعاية الفائقة وابتكرت لها الاشكال الدستورية والمبررات العصبية والعائلية والدينية بهدف تكريسها كامر واقع . ولكن النقيض الشعبي كان هو الآخر حاضرا كبذرة تقاوم تحدي الامر الواقع ، ففي مواجهة الاستعماريين التركي باسم الاسلام والفرنسي والبريطاني باسم المسيح ، تكونت منذ اواخر القرن الماضي النواة «القومية العربية الحديثة» بمعنى وحدة المصير . وتلك كانت النقلة الثانية بعد فتوحات «التيار الحضاري» للإسلام .

● واقبلت النقلة الثالثة مع اخطر المشاريع الاستعمارية للغرب على الإطلاق ، وهو المشروع الصهيوني ، حيث يمكن القول بأن وعد بلفور عام ١٩١٧ حيث اعطى من لا يملك من لا يستحق هو نفسه تاريخ الفكر والعمل القومييين العربيين . . هذا لا ينفي ما سبق هذا التاريخ ابتداء من هرتزل وانتهاء بالهجرات اليهودية الى ارض فلسطين . ولكن ما وقع بعد هذا التاريخ من جانب العرب واليهود والعالم ، هو الأكثر أهمية . . فقد كرس المشروع قيام الدولة العبرية بعد الوعد البريطاني بثلاثين عام ، وكرس نقيض المشروع في الوقت نفسه . فقد كانت مشاركة الجيش المصري في الحرب العربية الاسرائيلية الاولى ، مهما كانت التحفظات على الملك فاروق وحكومة النقراشي ، ومشاركة المتطوعين المصريين مهما كانت التحفظات على الإخوان المسلمين ، هي البداية الحاسمة لاكتشاف مصر لوجهها العربي . . تلك المهمة التاريخية التي ارسى دعائمها جمال عبد الناصر بثورته عام ١٩٥٢ وبأربع حروب مع اسرائيل بعد هذا التاريخ .

● تطبيقا للفروض السابقة على الهوية القومية لمصر لا اجد ما اضيفه الى ما سبق ان قلته في كتابي «عروبة مصر وامتحان التاريخ» : «لا يشر اية مخاوف ان يشعر المواطن العربي في مصر ، باحدى درجات التكامل الحضاري او ما يشبهه الاكتفاء الذاتي . ولكن الخيف هو استفلال هذا «الشعور» سواء بالزيادة او الناقصة . ولقد حدث في مراحل مختلفة ان استفزت اطراف متعددة الشعور «القومي» لدى المواطن العربي في مصر استفزازا سياسيا مرتبطا بجذور اقتصادية او ايدولوجية لا علاقة لها بالسياق التاريخي والواقعي للمشاعر القومية عند المصريين .

وقد كان الاستفزاز الاول هو الخلط الشديد بين القومية والدين من جانب بعض الدين راوا في «الاسلام» جذرا يتيما لوجدة العرب . وكانت الدعوة الى الجامعة الاسلامية عند جمال الدين الافغاني تحمل بشكل ما مضمونا معاديسا للاستعمار . ولكن المصريين الذين لاحظوا الامتداد العثماني للدعوة الاسلامية ،

تحفظوا عليها وقالوا بأن «مصر للمصريين» وليست للأتراك أو للانكليز . وحين عادت الفكرة الإسلامية الى الظهور مع «الأخوان المسلمين» تناقضت بوضوح مع الفكرة العربية باعتبارهم لها مخططا يحول دون وحدة العالم الاسلامي الشاملة . وقد تسبب ذلك كله في بلبلة الاحساس القومي للمصريين الذين لا يتخلون عن شعورهم الديني ، ولكنهم لا يخلطون بينه وبين الشعور القومي .

وكان الاستفزاز الثاني من جانب «بعض» دعاة القومية العربية الذين خلطوا بين العرق والامة بحيث بات الامر مقصورا على هذا «الشكل المصري» المعادي لاي مضمون اجتماعي متقدم . وهكذا كادت الفكرة القومية التي قدمها هؤلاء ان تكون تبريرا نازيا للاستولاب الفاشستي في نظام الحكم . ولأن الديموقراطية كانت «الجوع» المصري ، فقد رفض المصريون بفطرتهم - التي رفضت من قبل النطرف الديني - هذه الراية المصرية وحلها الامبراطوري العربي .

وكان الاستفزاز الثالث هو الإقليمية المصرية التي تتمسح حينها بالاسلام وأحيانا بالمروبة ، ولكنها في جميع الاحوال ترفع شعار «مصر فوق الجميع» الذي جسده فرق القمصان الخضر لحزب مصر الفتاة . ان التناقض الحاد بين الكيان القومي المخلق والصراع الطبقي العنيف الذي عرفته مصر بعد الحرب العالمية الثانية ، دفع المصريين الى رفض هذه المصرية الجديدة المضادة للصراع الاجتماعي والتطور .

وقد كانت هذه الاستفزازات الرئيسية الثلاثة ردود فعل مشوهة ، ورؤية وحيدة الجانب ، لتحقيق التكوين القومي في مصر . هذه الحقيقة التي ينبني النظر اليها موضوعيا بمعدل عن مشاعرنا الدينية والعرقية والايديولوجية حتى نحصل في البداية على مقومات صحيحة ، تقودنا من ثم الى نتائج صحيحة . هذه الحقيقة التي يمتزج فيها التاريخ بالجغرافيا في سياق حضاري موجد ، تقول :

١ - ان هناك طبقات تكاد تكون جيولوجية واثروبولوجية على صعيد الحضارة التي بدأت بالمرحلة أفروغونية ثم اليونانية الرومانية فالقطبية والاسلامية . وقد عرفت المرحلة الاولى (مصر القديمة) عصور الانفتاح والانغلاق بمعنى الانتصارات والهزائم . اي ان مصر في ذلك الوقت البعيد لم تكن تستطيع الحياة ، الا وهي على اتصال بالعالم الخارجي ، وكانت تموت حين تفقد هذا الاتصال وتهزمها الجيوش الغفيرة . ابدا ، لم يتمكن القراعنة من الحل الوسط او الانكفاء على الذات والانكماش داخل الحدود . كانوا اما منتصرين على الجيران القريبين والبعيدين ، وإمبا منهزمين من هؤلاء وأولئك .

وفي المرحلة الثانية عاشت مصر تحت سلطة اليونان والرومان ، ولم تكن حركاتها الاستقلالية الا تمردات بقيادة الولاة الذين «استقلوا بمصر» عن اثينا او روما . كانت اعلانا للعصيان اكثر منه استقلالا لمصر . وفي هذه المرحلة عاشت مصر المسيحية اسوا العصور على الإطلاق . هو عصر البطولات حقا (أكرر ان السنة

القطبية بدأ بعام الشهداء الذي قتل فيه دقلديانوس الوف المسيحيين المصريين ولكنها البطولات التي اثمرت اديرة الصحراء والموسيقى الكنسية الحزينة .
واقبلت المرحلة الثالثة والامبراطورية الرومانية تترنح وهي تلفظ انفاسها الاخرة . بينما كان الاسلام حضارة فتية استوعبت الفللسفات القديمة والمعاصرة وحملت مشعل الحضارة الى عصر النهضة بعد ان اطفائه ببيزنطة . وبالرغم من الاختلاف العقائدي بين المسيحية والاسلام ، وبالرغم من الاسباب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لفتوحاته ، فان انتشاره السريع في مصر كان انتصارا على الرومان لا على المصريين . وتدل الكتل البشرية العريضة التي دخلت الاسلام فورا ، على ان الامر لم يكن «غزوا» بالمعنى الاستعماري الحديث ، ولإلا لابقوا على دينهم رغم الاستعمار . وانما يدل ذلك اولا على ان «جماهير الفقراء» التي بادرت الى اعتناق الدين الجديد قد تسلمت به في مواجهة الامبراطورية العجوز ، تماما كما حدث لنفس الامبراطورية قبل ذلك في فلسطين حين كانت تدين بالوثنية وظهرت المسيحية كمفيدة جديدة للفقراء وسلاح ايديولوجي للعبيد . وحين اتخذ قسطنطين قراره السياسي باعتماد المسيحية دينا رسميا للدولة ، للسيطرة الدينية على الفقراء والعبيد ، كانت الكنيسة الوطنية في مصر ابعد نظرا واكثر صلابة فالتهمت عديدا من الفروق الجوهرية بين الكنيسة البيزنطية والكنيسة القبطية، مما ابقى على روح الخلاف الاصيل: التناقض بين السادة والعبيد، بين المستعمرين واصحاب الوطن . وحين اقبل الاسلام ، حل المشكلة اللاهوتية الطافية على السطح بجذورها المادية الممتدة في الاعماق ، واصبح - في ايدي المصريين - سلاحا فكريا رفيقا للكنيسة الوطنية في مطاردة الاستعمار الروماني بثيابه المسيحية المستعارة .

٢ - اذا كانت قد صاحبت الاسلام في البداية مظاهر الفتح ، فقد كان ذلك موجها في الاساس ضد الرومان . كما ان دخول الغالبية الساحقة للمصريين في الدين الجديد قد سحب الارض من تحت اقدام الفاتح باسم الاستعمار الاقتصادي والاستبداد السياسي . ذلك انه لم يعد من حق الحاكم الجديد - اذا كان انتشار الاسلام غايته وليست الجزية - ان يفرض على المؤمنين الجدد شيئا . لقد تساوى الفاتح بالمفتوحين ، وتساوى المؤمنون المصريون بالمؤمنين في الحجاز ونجد . وهكذا حصلوا على استقلالهم من جديد . ولكننا بعيدا عن معاني الاستقلال في ظل الدولة الاسلامية المتشعبة الاطراف والمتعددة المراحل ، نقول ان الاسلام الذي توفل في آسيا وحدود اوربا لم يصف الى التكوين المصري بعدا عقائديا فحسب (يشارك فيه جميع المسلمين) وانما كانت اضافته الكيفية الى الروح المصرية هي البعد العربي . لم يكن ذلك لان لغة القرآن هي العربية (فقد ظل المصريون يتكلمون القبطية فيما بينهم اكثر من ثلاثة قرون) وانما لان الحضارة التي ظهر فيها القرآن، بكافة مقوماتها المادية والفكرية وبمختلف ابعادها التاريخية والجغرافية ، قد تفاعلت مع الحضارة المصرية تفاعلا ايجابيا حاسما لا نظير له في تركيا وايران واندونيسيا والهند وطشقتند ، بالقارة الآسيوية ، كما انه ، بلا نظير ، في كثير

من اقطار الشمال الافريقي بالمغرب وحتى اسبانيا في اوروبا . ان هذا التفاعل البعيد المدى والخطير الاثر هو الذي ادخل مصر ، مع الفتح الاسلامي ، رحاب مرحلة جديدة تماما في تاريخها الحضاري المتصل . وهي المرحلة التي ظلت طيلة قرون تقلي بمديد من التفاعلات الداخلية والخارجية السلبية والايجابية ، حتى اثمرت فيما بعد ما ندعوه بمصر العربية الحديثة .

٣ - ان مصر العربية الحديثة ليست امتدادا كليا للعالم الاسلامي ، وانما هي ثمرة كيفية للعالم العربي الذي خرج منه الاسلام ، فلم يكن بالنسبة لها مجرد عقيدة دينية ، وانما كان اضافة حضارية لقسماتها القومية المميزة . ومصر لم تفقد مسيحيتها بالاسلام بقدر ما هي ربحت عروبتها . عروبة لا علاقة لها بالعرق او العنصر رغم كل ما يقال عن الهجرات القديمة والوسيلة والحديثة من هنا الى هناك وبالعكس . عروبة ليست وهما ميثافيزيقيا هابطا من اعلى ، وانما هي داخل السياق التاريخي للمجتمع المصري تشكل رافدا يتجاوب بالمد والجزر والنسب والجذب مع المكونات الاصلية والمستحدثة لسكان وادي النيل . عروبة تستمد جذورها المتقدمة من نيران الطبقات الشعبية ذات المصلحة الدائمة ، منذ الفتح الاسلامي ، في التقدم الاجتماعي . عروبة تحقق لمصر الاستقلال عبر الانتماء المنتصر لا بالانفصال المهزوم : وهو المعنى الرابض في التقاليد العريقة لمصر القديمة . عروبة تضيف لمصر ولا تنقص منها . عروبة لا تذيبها في بحر بلا حدود ولا تفرار ، ولا تحاصرها كجزيرة مهجورة .

واذا كان القانون الداخلي لمصر - على مر التاريخ - هو انما لا تستطيع الحياة المستقلة الا عبر ارتباطها بالآخرين ، وان البديل الوحيد لذلك هو الهزيمة ، فقد برهن السياق التاريخي تأكيداً لصحة هذا القانون على عدة نقاط : ١ - الاولى هي ان ثمة «**تيارا حضاريا مشتركا**» بين شعوب المنطقة العربية قد بدأ مع الفتوحات الاسلامية وازداد تبلورا في مواكبة الاحداث السياسية والاجتماعية . ب - النقطة الثانية هي ان هذا التيار الذي تجلت ذروة ازدهاره في العصر الوسيط قد دخل مرحلة مظلمة من تاريخه مع سيادة الامبراطورية العثمانية ، وأنه قد استفاق على هراوة الحضارة الحديثة منذ حوالي قرنين من الزمان ، تكون خلالهما ما يمكن تسميته «**وحدة المصير العربي**» في مواجهة الاستعمار التركي والغربي بكافة جنسياته ومراحله . ج - النقطة الثالثة هي ان «**مصر مركز هذا المصير**» باحداثها الداخلية وعلاقاتها الخارجية ، هي العامل المؤثر الحاسم وان لم تكن الوحيد ، هي العنصر الموجّه ، ضعفها بضعف بقية الاطراف ، وقوتها تقويها . د - النقطة الرابعة هي «**الروح العلمانية**» التي برغت مع بواكير اليقظة القومية لا للحاق بركب الحضارة الحديثة نحسب ، وانما لاستعادة جوهر الازدهار الذي عرفته الحضارة العربية الاسلامية في اوج مجدها . هـ - والنقطة الخامسة هي «**التقدم الاجتماعي**» فقد اثبت السياق التاريخي ايضا ان الطبقات صاحبة المصلحة في كل ما تقدم من اعتبارات هي القادرة على تغيير بوصلة التحول الاجتماعي (النظم والهيكل الانتاجية

والابنية التحتية والفوقية) نحو الارقي والاكثر فاعلية وتقدما على طريق النهضة والاستقلال والمشاركة في صنع المصير البشري العام .

٤ - كانت الجغرافيا المصرية ولا تزال «اطارا» حضاريا ينبغي الوعي به وعيا اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا . ان هذا الشريط المائي الممتد طولاً وسط الصحراء من الجنوب الى الشمال قد اثمر هذا الوادي الاخضر الخصيب والضيق في آن . هكذا تصبح الكتلة البشرية الكثيفة - والتي تتعاظم كثافتها مع الزمن - في مازق الاحتياج الدائم ، وهكذا ايضا يصبح صراعها عنيفا من اجل العدالة . وهكذا ايضا حاول فراغتتها واباطرتها وولاتها وحكامها وملوكها وامراؤها ان يحلوا المشكلة بالفزوات المتتالية . ولكن المعادلة الصعبة لم تكن لتحل ، لان الفزو والفزو المضاد لم تكن لهما في اغلب الاحيان سوى ضحية واحدة هي الشعب البائس . لقد ظل الشعب المصري آلافا من السنين اسيرا للاختيار الصعب : ان يكون وقودا رخيصا في المجلة الحربية للحكام او ان يكون ارضا تدوسها اقدام المحتلين .

كما ان هذا الشريط المائي الطويل بنظام الري التقليدي العريق قد ادى سلبا وإيجابا الى مركزة الحكم مركزة شديدة صارمة . لقد ادى مثلا الى ظهور «الدولة» باجهزتها البيروقراطية المعروفة ، في زمن تاريخي بالغ الاستثناء والتبكير . ولم يؤد - مثلا ايضا - لان يكون الاقطاع المصري، كشيء في اوربا، مجموعة من الدويلات المستقلة بنبلائها الاباطرة الصغار . ذلك انه لم توجد قط في مصر حواجز دائرية او مستطيلة او مربعة تشكل مانعا حصينا بين كل اقطاعية واخرى ، وانما كان استواء الارض وجاورها وتشابهاها تشكل استمرارا مستقيما بين الاقطاعات المصرية ولا تتيح - بنظام الري - الا سيطرة واحدة للحكومة المركزية . وهكذا كانت الدكتاتورية والقهر والعبودية جنبا الى جنب مع التنظيم والتمدن .

كذلك كان من شأن هذا الشريط المائي الطويل بواديه الاخضر الخصيب والضيق معا ، انه ينبع من قلب افريقيا ويصب في البحر المتوسط ليصبح قدر مصر الجغرافي ، ان تربط بين قارات ثلاث : موقع يكاد يكون اسطوريا بمناخه المعتدل وصحاريه في الشرق والغرب تبدو كبوابة ذات وجهين ، احدهما يفرى بالانكفاء على الذات والانكماش على النفس والاخر يفرى بالفزوات والهزائم . وقد حصدت مصر وشعبها سلبيات وإيجابيات موقعها الجغرافي الدقيق . انها اذا لم تكن موئل حضارة الانسان الاول كما تذهب مدرسة كاملة من مدارس التاريخ الحضاري في العالم ، فهي احدى اهم الحضارات الانسانية القديمة . وقد اتسمت ، ربما لكثافة السكان والموقع الجغرافي نفسه ، بالقدرة على الاستيعاب الإيجابي الفاعل . انها بمرحلتها الفرعونية ومرحلتها اليونانية الرومانية القبطية ومرحلتها الاسلامية فالعربية الحديثة تصوغ اتساقا حضاريا نادرا ، احتفظت في اطاره الحي المتدفق بكل جديد اتاها من هنا وهناك ، وجسدت من «الكل» بناء متكاملا ذا طوابق متعددة . وكان الجنين الحضاري في بطنها يحمل بعضا من صفات الآباء والأجداد . هكذا نرى التفاعل بين دياناتها وافكارها وقيمها

رغم انتماء هذا الدين او ذاك الى مرحلة سحيقة في التاريخ ، وانتماء هذه الافكار او تلك الى مرحلة وسيطة او حديثة .

ويجب ان نتوقف طويلا عند بعض الظواهر «الفولكلورية» التي تدفع الكثيرين من المصريين المسلمين الى زيارة مقام قديس مسيحي والعكس أيضا . بل واستمرار بعض الشعائر القديمة وقد ارتدت ثيابا مسيحية او اسلامية . لا يكفي محاربة هذا «التخلف» او «الوثنية» او ما شئت لها من اسماء ، وانما يجب تأملها أولا ودراستها بعمق . وحين يضع المصريون تمثال رمسيس في احد اكبر ميادينهم ، او حين يعيد العراقيون اسماء بابل ونيوى الى بعض محافظاتهم ، فان هذا لا يعني انحرافا عن العروبة الا لدى الذين يرون المسائل مقلوبة بعيون دينية او عنصرية . . فمصر التي تهتم اهتماما عظيما بالآثار القديمة هي نفسها التي تهتم بالآثار القبطية والآثار الاسلامية . وارائي اركز على هذه النقطة بالذات ، لانني ارى التسميات النوعية المستقلة في العالم العربي لا تتناقض مطلقا مع الفكرة العربية . بل انه بمنهج مختلف تستطيع هذه التسميات ان تفني العروبة وتثريها . منهج يضع كلنا يديه على الخصائص المميزة للشعوب ، بدلا من ان يتجاهلها فتكون هزائم الانفصال والاقليمية هي الحصاد المر .

انني اتصور هذا المنهج ، بصدد تناوله لعروبة مصر ومعالجته للظواهر الانمرالية التي تقضي عليها ، مؤسسا على الدعائم التالية :

اولا : الرؤية التاريخية الجدلية اي النظرة الاجتماعية الحية المتحركة البعيدة كل البعد عن ان تكون وحيدة الجانب ساكنة خارجة عن السياق المادي لوجود الانسان . بهذه الرؤية نستطيع القول بان الاهمية العظمى للاسلام - كثقافة وحضارة - هي انه هيا الارض المشتركة لتطور شعوب هذه المنطقة من العالم تطورا متفاعلا في اتجاه التوحيد . انه بداية «التيار الحضاري» الذي انتظم مسار هذه الشعوب منذ الفتح العربي . ولم يكن هذا التيار حضاريا بالمعنى التجريدي العازل للظاهرة الحضارية عن محتواها الاجتماعي ، بل ان المقصود بالتعبير نقض ذلك تماما ، هو يعني شمول الظاهرة وثقافية ونفسية الى غير ذلك من مكونات . هكذا اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية ونفسية الى غير ذلك من مكونات . هكذا يصبح الاسلام بتشريعاته ولفته وقيمه نقلة حضارية جديدة لمصلحة الطبقات المسحوقة في ذلك الوقت ، وهكذا جاء انتشاره في مصر تعبيرا عن اتجاه التقدم لهذه الطبقات نحو الاستقلال عن الامبراطورية الرومانية . انه لم يكن استقلالا بالارض وحدها ، وانما بالانسان ايضا . لم يكن الامر «استعانة بقوات اجنبية» لتحرير البلاد من «اجانب آخرين» . . وإلا ما استطاع الفتح الاسلامي الصمود في وجه حضارة مريقة كالحضارة المصرية ، فقد كان من المحتم في حالة الاستعانة به - كاجنبي - ضد اجنبي آخر ان يبرز التناقض من جديد بين المصريين والاسلام . ولكن العكس تماما هو الذي حدث ، اذ بدأت التناقضات الاولى تدوب شيئا فشيئا . وقد تجسد ذلك في نقطتين هما الانتشار السريع للاسلام كمقيدة ثم

انتشار اللغة العربية واستقرارها بل وتطورها . واكرر ان الاسلام لم يجيء الى مصر كما لو كانت بلدا بلا تاريخ او كما لو كانت شعبا بلا وطن . وانما هو قد اقبل على بلاد غنية بالتاريخ والحضارة . ومن ثم فلا بد ان هناك مناخا موضوعيا استقبل الاسلام كإضافة جعلت منه امتدادا لهذا التاريخ المتصل والحضارة المستمرة ، ولم تجعل منه شيئا زائدا مغفرا يستوجب التخلص منه . هكذا لم يتحول الامر - بعد جلاء الرومان - الى صراع بين المصريين والاسلام بل الى تفاعل . والنقطة الجديرة بالانتباه المركز هي ان **جماهير الفقراء** هي التي بادرت الى اعتناق الاسلام ديناً . ولا يمكن ان يتم ذلك بالارهاب لشعب يتخذ من عام الشهداء بداية لتاريخه (السنة القبطية) . ان من دفع الجزية هم الاغنياء ، ومن فضل الدم هم اولئك الذين يشدهم الموروث نفسيا وروحيا الى الوراثة . اما الغالبية الساحقة التي اعتنقت الاسلام فلا سبيل الى وصفها بالجبن او الجهل ، لانه لا يمكن وصف حركة تاريخية لشعب كامل ، حركة بقيت واستمرت وأبدعت ، بالجبن او الجهالة . وانما التفسير الصحيح هو انها اكتشفت بحاستها الاجتماعية التي لا تخيب ان الفتح الاسلامي لا يطرد الغزاة الاجانب لمصلحته وحدها ، وانما لمصلحتهم الطبقية قبل كل شيء .

غير ان الاسلام القادم الى مصر قد اختلف عن الفتوحات الفرعونية القديمة للاقطار المجاورة . الظاهرة هذه المرة عكسية في كل شيء ، رغم اقترانها بأوجه شبه عديدة . كانت الغزوات المصرية القديمة للجيران بديلا للانفجارات الداخلية واتقاء لهجمات المغيرين . لذلك لم تشكل «زياراتهم» لفينيقياء نواة وحدوية او تفاعلا صحيا بين الشعوب . وانما كان «الصراع» هو جوهر العلاقة بين مصر الفرعونية والساحل الفينيقي . والقانون الذي يمكن استخلاصه من الصراع القديم هو ان مصر لا تستطيع الحياة المستقلة بمعزل عن ارتباط ما بالجيران ، لان البديل لذلك هو الهيمنة امام الغزاة .

وحين جاء الاسلام الى مصر حقق لها استقلالها ، لأول مرة ، دون ان تكون غازية او مغزوة ، حقق لها ارتباطا جديدا هو التيار الحضاري المشترك بين شعوب المنطقة والذي كان الاسلام مصدره الرئيسي في اتجاه التوحيد .

ثم اخذت الظاهرة الحضارية تتبلور اكثر فأكثر حتى بلغت مرحلة «وحدة المصير العربي» في غمرة النضال ضد الاستعمار التركي والصراع مع الحضارة الغربية الحديثة منذ حوالي مائتي عام . كانت المأساة العربية مع السلطنة العثمانية دليلا قاطعا على ان الدين كمتقيدة لاهوتية لم يكن - ولن يكون - هو عماد التكوين القومي . لقد ادى الاسلام دورا تاريخيا في قيام تيار حضاري عام ، ولكن حين طفت على السطح السياسي مظاهر الطفيلان التركي باسم الخلافة الاسلامية برزت المسألة «القومية» بمعزل عن الفكرة الاسلامية الجامعة للشعوب بالقهر . وكان المسيحيون من عرب المشرق من كبار دعاة القومية العربية لهذا السبب : «الدين لله والوطن للجميع» وليس للمستعمرين باسم الدين . وكانت مصر هي مركز الدعوة العملية الى العروبة ، كما تجلى ذلك في تجربة محمد علي ومن بعده

ابراهيم باشا . ان محمد علي مؤسس الدولة الحديثة في مصر حقا ، ولكن طموحه الحقيقي كان «الدولة العربية الحديثة» . وقد اخفقت التجربة لكون محمد علي - مع الفارق - يشبه الولاة الرومان الذين «استقلوا بمصر» لحسابهم ، ولم يحققوا لمصر استقلالها لحسابها . ولان عصره كان مختلفا عن عصر الفتح الاسلامي الاول حيث كانت استجابة المصريين للحضارة العربية الوافدة تركز على اكثر من دعاماة راسخة . ورغم ان الامبراطورية الخديوية في عهده كانت في زمن الشيفوخة الا ان الامبراطوريتين الغربيتين - الانجليزية والفرنسية - كانتا في عز الشباب .

ولان مأساة محمد علي من احدى نواحيها انه لم يكن عربيا ، فقد ابرزت تجربته - وتجربة ابراهيم باشا من بعده - المعنى الحقيقي لوحدة المصير العربي . لم تعد «الجامعة الاسلامية» هي قلعة النضال ضد الاستعمار (وتلك مشكلة الافغاني ايضا) ولم يعد التيار الحضاري المشترك كافيا لان يكون راية هذا النضال . وانما تحددت شعوب المنطقة «العربية» وتقاربت مصالحها في مواجهة الاعداء الجدد تقاربا شديدا . لم تعد «وحدة العالم الاسلامي» هي الحلم الذهبي الذي مرغه العثمانيون في الوحل ، وانما اصبحت «وحدة المصير العربي» هي الهدف . والمصير العربي الواحد هو المقدمة الطبيعية ليلاد الامة الواحدة وكمال تكوينها .

وعند نهاية الحرب العالمية الاولى كانت الشعوب العربية من الخليج السبي المحيط قد اثمرت الظاهرة القومية وتقيضا : موضوعيا توفرت كافة مظاهر الامة الواحدة ، وذاتيا حالت الخريطة السياسية التي كرستها قوى الاستعمار الاجنبي والرجعية المحلية دون تجسد هذه الامة في قومية واحدة . لقد ولد حينذاك ، النفي والاثبات معا . وهي مفارقة تراجية نادرة الحدوث في التاريخ . والملاحظة التي يجب ألا تغيب عن بالنا مطلقا هي ان تداخل البرجوازيات القومية في المشرق طيلة نضالها ضد الاستعمار القديم والجديد هو السبب الحقيقي في تعاضم الشعور بالوحدة القومية بين شعوب هذه المنطقة ، بينما كانت هناك «مصر» في الوسط تتمتع برجوازياتها بما يشبه الاستقلال النسبي فكانت الفكرة العربية شبه غائبة ، اما المغرب العربي الذي يكاد يكون خاليا من المسيحيين فقد كانت الرابطة الاسلامية تعني سلاحا وطنيا ضد الاستعمار الذي يرفع راية الصليب . ورغم هذا الاختلاف في مستويات الشعور بوحدة المصير «العربي» كمقدمة للشعور بالامسة العربية الواحدة . . فان ما حدث غداة انتهاء الحرب العالمية الاولى عام ١٩١٨ يدعو للتأمل العميق فقد بدأت ثورة ١٩١٩ في مصر وثورة العشرين في العراق وثورة ٢٥ في سوريا وهكذا طيلة الثلاثينات والاربعينات ، توازت تواريخ الثورات من المحيط الى الخليج حتى انتهت الحرب العالمية الثانية والحرب العربية الاسرائيلية الاولى ، وقامت حركة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ في مصر .

لقد اكدت هذه الاحداث جميعها الملامح الوليدة للامة الواحدة ، هذه التي كان الاسلام - كثقافة وحضارة - من العوامل الاساسية التي خلقت النطفة الاولى

والتي ندعوها «تيارا حضاريا مشتركا» ، ثم كان غذاؤها الدامي في اتون الصراع مع الامبراطوريات الاسلامية والمسيحية على السواء فيما ندعوه بوحدة المصير العربي حيث تشكلت الصفات الرئيسية للجنين الذي سرعان ما تنهت القسوى الاستعمارية - بنظرتها التسلوكية - الى خطره عليها في المستقبل فحالت بكافة الحيل والالاعيب ان تحول دون مولده ، حتى انها صنعت الدمى الشبيهة له والبستها ثيابا براقة لتكون البديل للمولود الحقيقي . ولكن كافة الدمى المزيفة باسم الاسلام وباسم العروبة تحطمت وتناثرت في مهب الريح المناضلة من اجل الولادة الشرعية . الولادة العسيرة ، وان تكن محتوية ، فالمناخ - الارض والانسان - مهيا موضوعيا لان يستقبل التاريخ امة واحدة من المحيط الى الخليج .

ثانيا : الرؤية الطبقية للمسالمة القومية ، فاذا كانت القوميات الاوروبية قد ولدت في «السوق» فان القومية العربية تولد في غمرة النضال ضد الاحتكارات الامبريالية ، اي ضد السوق الرأسمالي العالمي . واذا كانت البداية في رحلتنا القومية هي ان ثمة تيارا حضاريا مشتركا قد انتظم شعوب المنطقة العربية بالفتح الاسلامي ، فانه يجدر بنا الا ننسى ان الاسلام كان ثورة اجتماعية لمصلحة الفقراء . وبالتالي فان تطور هذا التيار الى مرحلة «وحدة المصير العربي» كان على احد الوجوه نضالا وطنيا ضد الاستعمار وعلى وجه آخر كان تجسيدا لطموحات طبقات جديدة حريصة على الارض واسواقها معا هي البرجوازيات الوطنية العربية . اما حركة القومية العربية - هوية الامة العربية - التي تطمح لاقامة دولة واحدة من الخليج الى المحيط ، فانها كانت تخفق كثيرا وتسبب مرارة الغالبية الساحقة من العرب حين كان يفصل شكلها عن مضمونها في مخيلة دعائها . انها ليست فحسب حركة معادية للاستعمار ، وانما هي حركة الطبقات الشعبية صاحبة المصلحة في الوحدة العربية . لقد آن الاوان لحركة القومية العربية ان تتطور الى مرحلة ارقى، لانها بالضرورة في عصر مختلف ، من مرحلة التيار الحضاري ووحدة المصير ، الى مرحلة النضال من اجل الدولة الاشتراكية العلمية الحديثة الواحدة . ان «اسرائيل» هي احدث وآخر المشاريع الاستعمارية للحيلولة دون كمال التوحيد القومي للعرب ، فاستقرارها تكريس للتجزئة السياسية . ومواجهتها - بهدف اقتلاعها من مكان القلب في امتنا - لا يتم وفق استراتيجية تقليدية تهدف الى تحرير سيناء او الجولان او حتى فلسطين . وانما يتم ذلك وفق استراتيجية ترى ان لا وحدة عربية بغير زوال اسرائيل ، وان هذه الاستراتيجية لا يمكن تجسيدها وفق المعطيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة في الواقع العربي الراهن . ذلك ان عديدا من الطبقات «الوطنية» المترتبة على عرش الحكم او بعيدة عنه لا تشعر «بخطر اسرائيل» على كيانها الاقتصادي الا حين يزحف هذا الخطر الى حدودها ، وعندئذ فاقصى ما تستطيعه هو الدفاع عن هذه الحدود و«بتسويات» سلمية ان امكن . ان «اسرائيل» كمشروع استعماري فريد من نوعه في عصرنا ، يستهدف القضاء على الامة العربية ودولتها الواحدة لانه يستهدف اصلا القضاء على التقدم الاجتماعي للعرب . لذلك كان النضال ضد هذا المشروع ،

ليس كفاحا وطنيا فحسب من أجل تحرير الأرض ، إنما هو أيضا ثورة اجتماعية في بنية الأنظمة العربية بهدف توحيد الأمة العربية . وكما أن المفارقة المؤسسية هي أن كافة مظاهر التكوين القومي للأمة العربية متوفرة ، دون أن تتجسد هذه المظاهر في عناصر مادية فاعلة ، فإن المجابهة المطلوبة هي الأخرى لتجاوز المفارقة القائمة هي مجابهة استثنائية تتطلب النضال على عدة جبهات في وقت واحد : جبهة التغيير الاجتماعي والتحرير الشامل للأرض والوحدة القومية الكاملة .

ومصر هي مركز الدائرة في هذه المعادلة الصعبة . إنه قدرها شاءت أم إبت ، فسيناء مسألة عربية كما أن فلسطين مسألة مصرية . وإذا كانت بعض القيادات المصرية قد فهمت العروبة أحيانا على أنها تمصير العرب فقد آن الأوان لتفهم القيادات المصرية أن المطلوب هو تعريب مصر . والعروبة بالنسبة للمصري ليست الشعار الأجوف والكليشيه المزيّف . إنه ينبغي أن يفهم أن الوجود الاسرائيلي في سيناء لم يكن « بسبب الصّرب أو الفلسطينيين » وإنما العكس هو الصحيح ، فالاسرائيليون في فلسطين بسبب مصر . الوجود الاسرائيلي في فلسطين هو العازل الاستعماري بين مصر وبقية أجزاء الوطن العربي ، هو محاصرتها بهدف القضاء عليها اقتصاديا واجتماعيا وحضاريا وثقافيا . والانتماء العضوي الحسي للأمة العربية هو الجسر الوحيد الممتد بين المصريين ومستقبلهم على كافة الأصعدة والمستويات .

ولكن تعريب مصر يعني اقتصاديا التحول الى الاشتراكية ، فالعمال والفلاحون والجنود المصريون هم الرقعة الأوسع بين الجماهير الشعبية ذات المصلحة الحقيقية في الانتماء العربي . والارتداد الى الاقتصاد الرأسمالي هو ثورة مضادة للوحدة القومية ، لا لتحرير فلسطين بل لتحرير سيناء نفسها . إذ أن مصمّم مصر الرأسمالية لن يكون أفضل حالا من مصمّر تركيا أو اليونان . وتحرير كيلومترات من الأرض بهدف عزل مصر عن انتمائها العربي هو لب الباب في المؤامرة الامريكية الاسرائيلية الراهنة .

وتعريب مصر يعني التحول الى الديمقراطية ، ديموقراطية الجماهير الوطنية كلها وحريتها في التنظيم المستقل وحققا الكامل في الحركة والتعبير . ذلك أن التفاعل العربي يحتاج الى المناخ الديموقراطي اما القهر فيولد الصراع غير الصحي الذي يؤدي حتما الى حركات الانفصال المريرة . الديموقراطية داخل مصر ، خطوة الى الامام على طريق الوحدة العربية ، على طريق الشعور الحار بالانتماء الى الأمة العربية ، فالقهر القومي بغياب الديموقراطية يؤدي الى التعصب الشوفايني والنازية .

وتعريب مصر يعني « العلمانية » أعرق تقاليد الفكر العربي الاسلامي وأكثر تيارات الفكر المصري الحديث أصالة ومعاصرة . أن مصر التي انجبت طه حسين والعقاد وسلامه موسى هي نفسها التي انجبت محمد عبده وعلي عبد الرازق وأمين الخولي وخالد محمد خالد . وربما كان دستور الثورة العرابية هو أول دستور

علماني في الوطن العربي .

بالاشتراكية والديموقراطية والعلمانية تتعرب مصر، وبالرأسمالية والدكتاتورية والثيوقراطية تنعزل مصر لتصبح جزيرة مهجورة محاصرة بالفزاة من كل صوب. وحين تصبح العروبة في وعي المصريين هي كل ذلك ، لن يتردد احدهم في النضال عنها حتى الموت ، لانه حينئذ يتوحد معها بكافة أبعاد كيانه المادي والمعنوي . . اما حين تتمزق الاوصال بين وجدانه المرشح للانتماء العربي وفكره المستلب ، فانه يظل بين شقي الرchy غائبا عن الوعي .

ثالثا : اختلاف مستويات التطور الاجتماعي هو حقيقة موضوعية مستقلة عن رغباتنا الذاتية . انه لا يلغي الهوية القومية لامتنا العربية الواحدة ، ولكنه يضيف ابعادا جديدة والتزامات عديدة . وتحتل مصر الان ، بالنسبة لبقية أرجاء الوطن العربي ، أعلى مستويات التطور لاربعة اسباب رئيسية هي :

— مجتمع طبقي كلاسيكي (لا طائفي) .

— دسوخ مفهوم الدولة .

— تكوين حضاري متصل ومنفتح (الثقافة) .

— كثافتها البشرية (طاقاتها الانسانية المخترنة) .

وليس من شك في ان التيار الحضاري المشترك بين شعوب المنطقة العربية (الاسلام) كما ان وحدة المصير العربي (النضال ضد الاستعمار) قد اثرا تاريخيا ولغة وثقافة وتكونا نفسيا لشعوب هذه المنطقة ، مضافا الارض بطبيعة الحال . ويبقى «الاقتصاد المشترك» هو الحلقة الغائبة ، بانعكاساتها الاجتماعية والسياسية، لتتم حلقات التعريف العلمي الكلاسيكي للامة وهويتها (القومية) . لهذا فالقول بان الامة العربية في دور التكمال والتكوين لا يعني بصورة ميكانيكية مبتدلة انها غير قائمة او مستحيلة القيام ، بل على العكس فهو يعني ضرورة النضال من اجل حضور العنصر الغائب بانعكاساته الخطيرة الاثر في التوحيد القومي وهو الاقتصاد المشترك . وقد برهن الاقتصاد الرأسمالي في الوطن العربي على انه عنصر مضاد للتكوين القومي الكامل . انه في عصر افول الاستعمار لا يستطيع ان يكون شريكا للامبرياليات العالية ولا مستقلا عنها في نفس الوقت . واذا كانت «اسرائيل» هي المشروع الاستعماري الراهن لعزل الامة العربية عن بعضها البعض ، ولعزل مصر بالذات عن انتمائها العربي ، فان الاقتصاد الرأسمالي العربي يلعب هنا دورا سلبيا . ولا يمكن لاختلاف درجات التطور الاجتماعي ان يخفي بمجرد اعلان الوحدة بين بلدين وانما بانتهاجهما «اقتصادا مشتركا» قابلا للتطور . والطريق الوحيد المفتوح للتطور الاقتصادي العربي هو الطريق الاشتراكي .

ان تجاوز واقع التجزئة كتكريسها تماما . . فالديماغوجية القائلة بان لا فروق بين شعوب الوطن العربي تؤدي في خاتمة المطاف الى نازية مقنعة او طفولة يسارية، كلاهما يعادي جوهر الثورة العربية المطلوب انجازها لتحقيق الوحدة وتحرير فلسطين على الصعيد السياسي ، والتحول الاشتراكي على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي .

واحتلال مصر لارفع مستويات التطور الاجتماعي العربي ، يضمها في مركز المسؤولية ومركز الاحداث معا . . فاي تطور داخلي في مصر نحو التقدم هو نقطة تحزرها الثورة العربية في الطريق الى الوحدة ، واية انتكاسة داخلية في مصر هي ردة للثورة العربية عن طريق الوحدة . ان الشعب المصري العظيم الذي عرف اول وحدة في التاريخ حين قادها الملك مينا من جنوب الوادي الى شماله منذ آلاف السنين ، هو نفسه الذي دخل الاسلام على نحو لم يعرفه المستعربون ، وهو الشعب الذي قاده عبد الناصر الى آفاق جديدة للعروة . . يعرف عن سلبياتها اكثر من ايجابياتها ان قدره الوحيد هو ان يكمل المشوار» (ص ١٢٣ وما بعدها) . ويمكن في هذا السياق ، الاطلاع على «راي آخر» لسهير امين في كتابه «الامة العربية - القومية وصراع الطبقات» (منشورات مينوي - باريس ١٩٧٦) وخاصة ما يتعلق بمصر قبل الاستعمار (ص ٢٢) ثم النهضة والمقاومة في القرن الماضي (ص ٣٩) والفقرة الخاصة بمصر في هذا الفصل المعنون «عصر الامبريالية ١٨٨٠ - ١٨٥٠» (ص ٤٦) وأخيرا مصر الناصرية (ص ٦٨) .

(١٦) «الجغرافيا السياسية» يركز عليها أنور عبد الملك في أعماله الكثيرة الخاصة بهذه النقطة ، ويناقشها بوضوح تام في محاضراته عن «الخصوصية والاصالة» التي لاقاها في ندوة الكويت حول «ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي» وقد ضمها الى كتابه «الفكر العربي في معركة النهضة» (من ص ١٩٧ الى ص ٢١٢) وخاصة ص ٢٠٨ التي استخدم فيها الباحث تعبير «القومية المصرية» . وهو بأصيل حديث لانصار الفكرة المصرية من المفكرين الليبراليين الرومانتيكيين المصريين في العشرينات والثلاثينات .

اما «الامن الاستراتيجي» فيركز عليه لويس عوض في أعماله الكثيرة الخاصة بهذه النقطة والتي تجد لها صياغة مركزة في مقاله «أساطير سياسية» المنشور في «الاهرام» بتاريخ ٧-٤-١٩٧٨ حيث يؤكد على ان الامن الوطني لمصر يحتم عليها نوعا من العلاقة مع بوابتها الشرقية «بر الشام» ولكن هذه العلاقة لا تحتم تذويب «القومية المصرية» الحقيقية في «قومية عربية» وهمية .

ان الخصوصية المصرية والاصالة المصرية فكرتان صحيحتان ، بشكل عام . كذلك الجغرافيا السياسية والامن الاستراتيجي . ولكن في سياق التاريخ الاجتماعي للشعب المصري والثقافة المصرية ، تختلف النتائج كليا عن هذه التي يتوصل اليها عوض وعبد الملك . على سعيد الشعب اوضحنا في النقطة السابقة ديناميكية العلاقة بين الشعب المصري والامة العربية ، فالهوية القومية لمصر ليست عنصرا ميتافيزيقيا ستاتيكيًا خارج المجتمع وحركة التاريخ منذ الازل ، كما انها ليست مقولة رياضية لا تتكامل اذا نقص رقم عدد العوامل الصانعة للقومية واحدا او اكثر . فالشعب المصري احد عناصر الامة العربية في تطورها ، والقومية العربية ليست في «مرحلة» التكوين رغم غياب «دولة» الوحدة العربية . على الصعيد الثقافي ، يجب رصد بعض الظواهر :

١ - مثلا ، انتقال ديكارت - الفيلسوف الفرنسي - الى الفكر العربي بواسطة «الناقد الادبي» طه حسين في تطبيقه على الشعر الجاهلي . انها رحلة بالفلسفة التعقيد ، حتى ولو قيل ان طه حسين قد عرف مقالا لمرجبلوث سابقا على تأليف كتابه . ان التأليف (عقلى الازهر والسويون) وودود الفعل السياسية والدينية هي الظاهرة . ولكن جوهر الخصوصية هنا ان منهجا فلسفيا قد انتقل الينا عبر الادب بالتطبيق على مادة لم تخطر على بال ديكارت .

٢ - مثلا ثانيا ، هو الغياب المستمر لمناهج النقد الادبي في مصر الحديثة ، وبلاد العرب عامة . . فالتنقد الادبي ، على غير الرواية او الشعر ، وثيق الارتباط بالفلسفة ، والفلسفة وثيقة الارتباط بالمستوى الحضاري . . لذلك كان النقد اقرب الى الفكر الاجتماعي والعلوم الانسانية منه الى الخلق الفني الخالص . . فالابداع من الممكن ان يخرق حاجز التخلف الحضاري ويصبح شاعر افريقي او آسيوي او من اميركا اللاتينية في مستوى او اكبر من الشاعر الاوروبي والاميركي . اما الناقد الادبي فلا يستطيع «انشاء» نظرية في النقد ومجتمعه في دالسة التخلف . أقصى ما يستطيعه هو بلورة «اتجاه» نقدي لا «منهج في النقد» اذا كانت التجربة الادبية المحلية هي مادته ، اما اذا اشتغل بأدب الغرب المتطور فهو على الأرجح ان يضيف شيئا جديدا . من هنا يفلب الناقد التطبيقي في لغتنا ، ويقتصر النقد النظري في الاغلب على تلخيص نظريات الغرب والعرب القدماء .

هذا لا ينفي ان المجال النظري مفتوح على مصراعيه امام النقاد العرب ، ولكن في اكتشاف القوانين الخاصة لأدابهم الوطنية ، لا في ميدان القوانين العامة لنظرية الادب او النقد .

٣ - مثلا ثالثا ، هو الداروينية التي انتقلت الينا جر ثلاثة مفكرين اساسيين هم شيلي شميل وسلامه موسى واسماعيل مظهر . في صفوف المثقفين تحولت الى نقاش حول العلم والدين ، ولكنها انتهت على صعيد اجتماع الى دروس في التشرية لتلاميذ المرحلة الاعدادية والثانوية . ولم ترتبها . . القا ، وما كان يمكن ان ترتبط ، بفلسفة عقلانية شاملة . . لانها خرجت عن سياقها الحضاري ، ولم تحرث التربة المحلية قبل محاولة فرسها . كانت أوروبا قد مرت بعصر النهضة فالانقلاب الصناعي الاول فعصر التنوير فالثورة الفرنسية . وحين اقبلت نظرية التطور في كتاب «اصل الانواع» لداروين كانت فروضها العلمية في الهواء الذي يتنسمه البشر ، كانت جزء من الحضارة التي في سبيلها للسيادة على العقل الغربي ، مسارها في الفكر العربي اقترن بالتناقض بين العلم والدين ، وبسدت كانها ترادف الالحاد . وبعد فترة من الزمن اقترن «الالحاد» بنظرية سياسية هي الشيوعية . وكان من شأن هذا «القفز» الى النتائج دون التسليح بالمقدمات ان اثر سلبا على العقل العربي . ان الالحاد فكر برجوازي اصلا ولدت ماديات القرن الثامن عشر في أوروبا . ونظرية داروين كنظرية كوبرنيكوس كنظرية غاليليو كنظرية اينشتاين كنظرية نيوتن ، فروض علمية تمتحنها حقائق الطبيعة في مسائل كروية الارض والنسبية واكتشاف البخار وغير ذلك من فروض تطور «نظرية المعرفة»

ولا علاقة لها بالإيمان .. حتى أن دولتين في عصرنا وصلتا «القمر» بواسطة العلم، كانت أحدها الولايات المتحدة «المؤمنة» رسميا والاخرى هي «الاتحاد السوفياتي» الذي يوصف بعدم الإيمان .

٤ - مثلا رابعا ، هو الاشتراكية التي ربما تكون قد وصلت إلينا عبر رحلة السان سيمونييين الفرنسيين الى محمد علي ، وربما تكون قد وصلت عبر رحلة سلامة موسى الى الغابيين الانكليز ، وربما تكون قد وصلت عبر رحلة ماركس الى حسني العرابي والحزب الشيوعي المصري الاول في بداية العشرينات .. وربما تكون قد وصلت مفاهيمها العامة جدا عبر رحلة الناصرية مع القطاع العام والاصلاح الزراعي والتأميمات والتصنيع ومشاركة العمال في الارباح والادارة وغير ذلك مما قد يكون اقرب الى «الاشتراكية البرجوازية الصغيرة» حسب تعبير لينين .. ولكن مجموع التجارب في الفكر والتطبيق يقول بطريق «خاص» الى الاشتراكية بسلا تناقض مع الديمقراطية ، بل ثبت ان الديمقراطية وحدها هي القادرة على حماية الاشتراكية من الانقلاب عليها .

هذه مجرد امثلة قليلة على ان هناك خصوصية ، ولكنها حصيلة التاريخ الاجتماعي للشعب والثقافة لا حاصل جموع الجغرافيا السياسية والامن الاستراتيجي . وبين تفاصيلها مهم لاكتشاف ما يمكن ان تضيقه الى القاتنون العام ، وما يمكن ان تفتني به من تطبيق «العام» على اصالتها .

(١٧) ان مصر التي يتواجه ويتجاور فيها الازهر والحسين او التي يتواجد فيها الازهر ودار الحكمة ، أي التي تجمع بين معقل السنة ومعقل الشيعة كما جمع تاريخها بين المرحلة الفاطمية وبقية المراحل ، بل وبين المرحلة المسيحية والاسلام لها خصوصيتها في الإحياء الحضاري والنهضة . ان «الإحياء» فسي تاريخها الحديث هو أحد أشكال النهضة وليس النهضة ذاتها .. فالنهضة العربية لا تزال منذ كانت في صدر الاسلام «حوارا» مع الآخر لا مجسود بمث للقديم . محمود سامي البارودي ، كشاعر ، هو رائد نهضة الشعر العربي بمعنى «الإحياء» للكلمة العربية الكلاسيكية ، الجاهلية والمعاصرة للاسلام الاول . أما الرواية والمسرح والقصة القصيرة فكانت حوارا مع الغرب . نقد «الشعر» لذلك كان من أحد جوانبه إحياء للقديم ، بينما أقبل نقد «النثر» حوارا مباشرا ، ولا يزال ، مع الغرب .

هذا الموقف من التراث والمصر يعترف بالثوابت والمتغيرات ، ولكنه الاعتراف الجدلي ، بمعنى ترشيد الثوابت والتكيف مع المتغيرات . دولة مصر المركبة من الثوابت الاجتماعية ، وبقية التفاصيل الجغرافية او الطبيعية ايضا . ولكن أسلوب التعامل مع هذا المنصر «الثابت» ممكن التغير ، أي بالتشديد على الديمقراطية في مصر أكثر من أي بلد آخر حتى تبقى «الدولة» على وجهها الإيجابي في تصور المجتمع الطبقي وهو المدنية ، وتنفي القهر والاستبداد . الزراعة والبيروقراطية

هما عماد التخلف ، فيصبح التصنيع الزراعي واللامركزية الادارية هما «وسائل»
دواء التخلف ، وهكذا .

والتكيف مع التغيرات لا يعني البراغمية بل ان تكون الاحتياجات الموضوعية
للواقع الاجتماعي - في اتجاه التقدم التاريخي - هي معيار «الحوار» مع الغرب .

(١٨) ليس هناك عالم واحد متخلف في مصرنا ، هناك عوالم متخلفة . ومصر ،
والعرب عامة ، في دائرة التخلف بالمعايير الاقتصادية والتكنولوجية للتقدم . ولكن
هذا «الوجه» الخارجي مستمد من التعميم الرياضي مهملا التخصيص التاريخي -
الاجتماعي الذي يظل «كامنا» في ازمة القهر الحضاري ان جاز التعبير عن القحط
الذي تحدته انظمة سياسية في ظروف دولية محددة . ان مصر المعاصرة مثلا في
«حالة كمون» ، ولكن هذا لا يضمها تلقائيا الى قائمة الدول المتخلفة . لان العناصر
الكامنة عناصر حية في نسيجها الذاتي ، بينما عناصر القهر الحضاري خارجية
عابرة . فمصر التي كانت مؤهلة لان تسبق اوربا في مضمار الحضارة الحديثة ،
لا زالت تستطيع مواصلة «النهضة» . ومن هنا يتكاتف لاضفافها الغرب وبعض
العرب ، ولا مانع لديهما معا من استخدام «حصان طروادة» لغزوها من الداخل
بواسطة بعض بنيتها ، كما حدث لها بعد سقوط عصر محمد علي وبعد سقوط
عبد الناصر . ظل «العامل الخارجي» يلعب دورا استثنائيا في سقوطها ، كما
ظل «العامل الداخلي» يلعب الدور الرئيسي في انهائها . وبين النهضة والسقوط ،
ملحمة شعب وحضارة لا يموتان منذ سبعة آلاف سنة .



عندما سقطت امبراطورية الفراعنة في برائن الفرس واليونان انتصرت مصر
عليهم بالمسيحية ، وعندما سقطت مصر المسيحية في برائن الرومان انتصرت
عليهم بالاسلام ، وعندما سقطت الدولة الاسلامية في برائن الامبراطورية العثمانية
انتصرت عليها مصر بالعروبة في عصر محمد علي . وعندما سقطت دولة محمد علي
في برائن الغرب الاستعماري بدأت مصر ثورتها المستمرة ، جنبا الى جنب مع
الثورة المضادة في مسيرة جدلية واحدة من عرابي الى سميد زغلول الى جمال
عبد الناصر . هذا قدرها مع النهضة والسقوط ، كاي بطل تراجيدي تحمل الثورة
في احشائها جنين الثورة المضادة ، ويحمل نظام الثورة المضادة في داخله مقومات
الثورة . ولكن ليس كسيزيف تمضي مصر دورتها البشعة في الوجود ، تطلع
بالصخرة الى الجبل ثم تنحدر الى السفح . كلا ، فهي في كل دورة تستضيف
عنصرها جديدا فتستحيل تركيبا جديدا وكيفيا جديدا . فالمسافة بين مصر الناصرية
ومصر محمد علي ليست مسافة طولية في الزمان الموضوعي ، بل هي مسافة نوعية
بين مصريين لا بين مصريين . تبتت اشياء من مصر الفرعونية واشياء من مصر

المسيحية وأشياء من مصر الإسلامية ، ولكن جوهر الأشياء هو «مصر العربية الحديثة» من محمد علي إلى جمال عبد الناصر . لا زال هذا الجوهر يختزن في اللاوعي انتصارات وهزائم التاريخ ، ولكنه في العمق يتفاعل مع مكونات الحاضر ومقومات المستقبل . . مكونات الاستقلال الوطني والعلمنة والديموقراطية ، ومقومات التحول بهذا التراث نحو الوحدة القومية والاشتراكية .

فهرس الاعلام

- ١ -		ابن مسكويه ١٨٥
٢٣٨	ابن معاوية ، يزيد	
٢٨١ - ٢٣٣ - ٢٢٨	ابن هشام ، عيسى	٢٩٧ - ٧٢ - ٦٤
٩٥ - ٨٣	الابنودي ، عبد الرحمن	٢٩٧ - ٨٦ - ٨٥ - ٧٣
٢٤٢ - ٢٣٩	« الصديق » ، ابو بكر	١٣٥ - ١٣٤ - ٥٤
٣٠٥	ابو زعبل	١٥٢ - ١٦٤ - ١٧١
٢٣٦	ابو زيد ، فاروق	١٧٩ - ١٨٨ - ٢١٧
١٧٥	ابو السعيد ، عبدالله	٢١٩ - ٢٢٣ - ٢٢٤
	ابو سنة ، ابراهيم ٩٠	٢٦٣ - ٢٨٧ - ٢٨٨
	ابو سيف ، صلاح ٦٤ - ١١١	٢٩٣ - ٣١٧
	ابو شادي ٥٦	ابراهيم ، صنع الله ٩٠ - ٩٥
٦٤	ابو العينين ، عبد الفني	ابراهيم « النبي » ٢٤١ - ٢٤٩ - ٢٥٤
٧٨	ابو غازي ، بدر الدين	٢٥٧ - ٢٥٨
٢٤١	ابو الفضل ، محمد	ابراهيم ، يحي باشا ٢٣٦ - ٢٤٢
	ابو المجد ، كمال ١٠٢	الابراهيم ، احمد طالب ١٠٩
٢٢٧	ابو النجا ، ابو المعاطي	ابن ابي الحسن ، الحسن البصري ٢٤٤
	ابو نواس ٢١٩	ابن ابي سفيان ، معاوية ٢٤٤
	ابو الهول ١٣٤	ابن اياس ٣٠٠
	ابيض ، جورج ٧٣ - ٦٨ - ٥٥	ابن خلدون ١٣٠ - ١٤٩ - ١٨٥
٣٠٧ - ٢٣٥ - ٢٣٤	اتاتورك ، مصطفى كمال	٣٠٩
٣٢٣ - ٢٦٦ - ٧٩ - ١٣	الاتحاد السوفياتي	ابن رشد ١٣٠ - ١٣٢ - ١٦٦
	اتفرج يا سلام ٨٩ - ٨٨	٢٠١
	آثار محمد علي ١٨٥	ابن الرومي ٢١٩
٣١١ - ٢٨٧ - ١٧٨	اثينا	ابن سينا ١٣٠ - ١٦٦ - ١٨٣
	احمد ، جمال ١٧٧ - ١٥٧	٢٠١
١٥٣	احمد ، محمد خلف الله	« ابن علي » ، الحسين ١٣٢

١٦٠ «الازهر ، تاريخه وتطوره» (كتاب)	٢٨٩ - ٣٠٨
«الاساس الاجتماعي للثورة	٢٤٢ - ٢٤٥
٢١٧ - ٢١ «العربية» (كتاب)	٦٩ - ١٠٣
٢٣ «اساطير» (كتاب)	٧٨
٢١٣ - ٢٠٩ اسبانيا	٢٣١
٢٢٧ - ٢٢١ «الاستاذ» (صحيفة)	٨٣
١٦٦ - ١٦٨ - ١٦٩ استانبول	١٠١ - ٨٢
١٧٢	٧٢ - ٧٠ - ٦٨ - ٧٠ - ٧٢
١٩٩ - ١٩٥ - ١٣٤	٨٨ - ٨٧ - ٨٢ -
٢٢٨ - ٢١٩ - ١٦٦ اسحاق ، اديب	١٠٠ - ٩٦ - ٩٥ - ٩٣
٢٦٦ - ٣٠٤ - ٣٠٨ «اسرائيل»	١١٦ -
٣١٠ - ٣١٨ - ٣٢٠	«اربع رسائل فتحها سامي
٢٣ «اسس علم الاشارات» (كتاب)	البريد» (كتاب)
١٥٢ الاسكندر الاكبر	٩٦
٦٨ - ١٠ امير	٢٧٤
١٧٨ - ٩٩ - ٩٦ - ٦٣ الاسكندرية	٢٣١
٢١٨ - ٢١٤ - ٢١٢ -	اوستوفانيس
٢٢٧ - ٢٢٦ - ٢١٩ -	«الارشيف السري للثقافة
٢٧٣ - ٢٦٩ - ٢٤٣ -	المصرية» (كتاب)
٣٠٥ -	٨
اسكندريافيا	٢٨٥
٨١ «الاسلام واصول الحكم» (كتاب)	٢٤٤ ، ١٣٠ ، ٢٩٢
٥٤ -	«ازمة الديوقراطية في
٢٣٩ - ٢٣٦ - ٢٣٥ - ٢٣٤	الصحافة المصرية» (كتاب)
٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٧ -	٢٣٦
٢٥٠ - ٢٥٥	«ازمة المثقفين» (كتاب)
٨١ - ٨٠	١٨ - ٥٤ - ٧١ - ١٣٤
«الاسلام والنصرانية بين العلم	١٤٨ - ١٤٧ - ١٤٠ -
والمدينة» (كتاب)	١٦٠ - ١٨٣ - ١٩٣ -
١٨٥ اسماعيل «النبي»	٢٠٠ - ٢٠١ - ٢١٩ -
٢٥٧ - ٢٥٣ - ٢٤٨ اسماعيل «الخدوي»	٢٢٥ - ٢٢٧ - ٢٣٥ -
١٦٣ - ١٤٣ - ١٣٥	٢٤٠ - ٢٣٨ - ٢٣٦ -
١٨٠ - ١٩٤ - ١٦٤	٢٤٤ - ٢٤٢ - ٢٤١ -
١٩٠ - ١٨٧ - ١٨٦	٢٥٠ - ٢٤٨ - ٢٤٧ -
٢١٦ - ٢١٤ - ٢١٢	٢٧٨ - ٢٥٣ - ٢٥١ -
٢٢٠ - ٢١٩ - ٢١٨	٢٩٥ - ٢٩٠ - ٢٧٩ -
٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٦٥	٢٩٦ - ٢٩٧ - ٢٩٨ -
٣٠٤	٣٢٢ - ٣٢٣ -
اسماعيل ، محمد عثمان	
٧٣ - ٥٩ اسماعيل ، محمود حسن	

الاسمر ، محمد	٢٤٩	« الامة العربية : القومية وصراع الطبقات » (كتاب)	٣٢١
اسوان	٢٦٨	استردام	١٠٧
الاسود ، ابراهيم عبد الهادي	٥٦	امين ، احمد	٥٩ - ١٨٥ - ٢٢٠ - ٢٢٦
آسيا	٣٦ - ١١٥ - ٢٦٦	امين ، سمير	١٠ - ١٩ - ٣٢١
	٢٨٩ - ٣١٢	امين ، عثمان	١٨٥
« اصل الانواع » (كتاب)	٣٢٢	امين ، علي	٦٩
اصلان، ابراهيم ٩٥		امين ، قاسم	٥٦ - ١٥٦ - ١٨٣
« اصول المسألة المصرية » (كتاب)	٢٩٨		١٩٠ - ١٩٣ - ١٩٤
« اعادة تنظيم المجتمع الاوروي » (كتاب)	١٦٢		٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣
« صبح الامشى » (كتاب)	٣٠٠		٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦
افريقيا	٣٦ - ١١٥ - ١١٩		٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢١٠
	١٥٤ - ٢٠٦ - ٢٦٦		٢١٨ - ٢٢٣ - ٢٤٢
	٢٨٩ - ٢٩١	امين ، محمود	١٠
افريقيا الغربية	٣٦	امين ، مصطفى	٦٩ - ٧٥ - ٨٢
افشار ، ابراج	١٦٤	انجلز	١٢٩ - ١٧٦
افغانستان	١٦٥	الانجلو(مكتبة)	٦٩
الافغاني، جمال الدين ١٥٠ - ١٦١ - ١٦٤		اندونيسيا	٢٦٦
جمال الدين ١٦٥ - ١٦٦ - ١٦٧		انطون ، فرح	٥٤ - ٥٥ - ١٤٠
١٦٨ - ١٧١ - ١٧٥			١٧٦ - ١٧٧ - ١٧٨
١٨١ - ١٨٣ - ١٨٤			١٨١ - ١٨٥ - ١٩٠
١٨٥ - ١٩٠ - ١٩٥			١٩١ - ١٩٥ - ١٩٦
٢١٩ - ٢٣٠ - ٢٥٣			١٩٧
٣١٠		انطونيوس ، جورج	٢٨٧
« الافغاني ومحمد عبده » (كتاب)	١٦٤	اتكلترا	١٣٤ - ١٧٢ - ٢١١
افلاطون	١٧٨		٢٢٨
« اقتعة الناصرية السبعة » (كتاب)	٢٨٦	« انوار توفيق الجليل في اخبار مصر وتوفيق بني اسماعيل » (كتاب)	١٥٢
« اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك » (كتاب)	١٦٩		١٥٣ - ١٥٤
اكسفورد	١٠٧ - ١٧٢	انيس ، عبد العظيم	٦٢ - ٧١ - ٩٧ - ٨٧
آل عثمان	٢١٣	« آه باليل يا قمر » (كتاب)	٩٥ - ١٠١
البانيا	٢٩١	« الاهالي » (جريدة)	٢٩٦
المانيا	٢٨١	« الاهرام » (مؤسسة)	٧٨ - ٨٧ - ٩٦ - ١٩٣
« الاله الخفي » (كتاب)	٣١		٢٠٣ - ٢٤١ - ٢٤٢ - ٣٢١
امريكا	١٧٨ - ٢٠٦	« اهل الكهف » (كتاب)	٢٣٤
امريكا اللاتينية	٣٦ - ١١٩ - ٢٦٧	« اورشليم الجديدة » (كتاب)	١٧٧
	٣٢٢		

اوروپا

٤١ - ١٠٠ - ١٤٧	٩ - ٤٧ - ٥٤ - ٥٧
١٤٨ - ١٤٩ - ١٥٠	١٠٨ - ١٠٩ - ١٢٧
١٥١ - ١٥٨ - ١٦٥	١٣٠ - ١٣٣ - ١٣٤
١٦٧ - ١٦٨ - ١٨٤	١٣٥ - ١٣٦ - ١٤٢
٢١٤	١٥١ - ١٥٧ - ١٥٦
٣١ - ٣٢	١٦١ - ١٦٣ - ١٦٧
باسکال	١٦٨ - ١٧٤ - ١٩١
باسيلي، اسطفان ٦٠	١٩٥ - ٢١٢ - ٢٢٥
باکدامان ، هوما ١٦٤	٢٨٦ - ٢٩٤ - ٣٠٢
باندونخ ٦٣	٣٠٣ - ٣١٢ - ٣١٣
باي تونس ، احمد ١٧٢ - ١٦٨	٣١٤ - ٣٢٢ - ٣٢٤
بتوفن ١٠٦	« اولاد حارتنا » (رواية) ٧١
٣٠٥ « بحر البقر » (كتاب)	اوين ، روبرت ١٦٢
٩٩ « البحيرة » (كتاب)	« ايام الانسان السبعة » (كتاب) ٩٥ - ١١٦
بخيت ، محمد ١٤٤	« ايام في اميركا » (كتاب) ٧٠
« بدائع الزهور في وقائع الدهور »	« ايام لها تاريخ » (كتاب) ٢١١ - ٢٤٤
(كتاب) ٣٠٠	ايوو ٨٣ - ٨٩
١١٦ بدر ، عبد المحسن طه	ايران ١٦٥ - ٢١٢
١٥٦ بدوي ، احمد احمد	ايزنهاور ٢٦٤
٧٨ - ٦٨ بدوي ، عبد الرحمن	ايطاليا ١٠١ - ٢٨١
١٠٩ - ١٠٨ براغ	اينشتين ٣٢٢
٢٩٢ برفسال	اينو ١٠
٣٠٠ بردي ، تفري	ايوب ، كامل ٧٣
٢٠٣ بركات ، داود	
٨ بروخمان ، (بروفيسور)	- ب -
١٠٧ بروكيل	
١٥٦ بروكلمان	الباب العالي ١٦٩
٢٧ بريشت	بابل ٣١٥
٢١٢ - ٢٤٢ - ٢٤٣	البابلي ، محمد افندي عبده ٢٠٥
٢٦٥ - ٢٧٣ - ٢٨٠	بانتا ٢٦٧
٢٨٨ - ٢٨٧	بارت ، رولان ١٤ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥
البساطي، محمد ٩٥	٢٦ - ٢٧ - ٢٨
البستاني ، بطرس ١٧٣ - ١٧٤	البارودي ، « احمد » ٥٦
٢٨٩ بسماتيك	البارودي ، محمود سامي ٢٠١ - ٢١١
٢٧٣ - ١٥٢ بطرس الاكبر	٢١٣ - ٢١٨ - ٢١٩
٢٨٨ بعثة البارون بوكموننت	٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٨ - ٢٢٣
٢٦٤ - ٩٩ - ٨٨ - ٧٥ بفسداد	٢٥ - ٢٨ - ٢٩
٢٩٠ - ٣٠١	باريس

البكري	٦٣	«الويس السياسي يحكم مصر»	
بكدش ، خالد	٢٦٤	(كتاب)	٢٥٥
بليس	٢٦٨	«يونابرت في مصر» (كتاب)	٢٨٦
بلجيكا	٢٨٤	يونابرت «نابليون» ١٨ - ٢٧ - ١٢٠ - ١٤٢	
«بلدي يا بلدي» (مرحلية)	٩٣	١٤٤ - ١٦٢ - ٢٧٣	
بلزك ، أونوريه	٣٣	٢٨٦ - ٢٨١ - ٢٧٧	
بلضراد	١٠٨	٢٩٠ - ٣٠٠ - ٣٠٢	
بلفور	٣١١	البياي ، عبد الوهاب	٨٧ - ٨٦
بلنت	١٩٦ - ١٩٨ - ٢١٣	«بير السلم» (كتاب)	٨٨ - ٨٩
	٢١٥ - ٢١٦	بيريك، م. ١٠٨٣	
بلوتلانز	٦٠	بيرقدار ، مصطفى باشا	٢٧٢
بن بيل ، احمد	٢٦٥ - ٢٦٦ - ٢٧٤	بيرك ، جاك	٧ - ٩ - ١٠ - ٣٧ - ٤٠
بلمن ، فون	٢١٤	٤١ - ٤٢ - ٤٣ -	
البنيا ، حسن	٥٦	١٥٦ - ١٦٠ -	
البنيا، عبد الحميد	٢٤٨	بيرم ، محمد بيك	١٨٧ - ٢٠٣
البنان ، عبد الحميد	٢٥٥	بيروت	٨ - ٩ - ١٨ - ٧٠ -
البندياري	٢٤٩	٧١ - ٧٢ - ٨٢ -	
«بنك القلق» (كتاب)	٩٢	٨٣ - ٩٣ - ٩٦ - ١٠٩	
بنها	٢١٩	١٦٥ - ١٧٥ - ١٨٤ -	
بنو عبد مناف	٢٤٨	١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ -	
بنو قصي	٢٤٨	٢٨٦ -	
بنو هاشم	٢٤٨	١١٢	
«البنائية والثورة الثقافية» (كتاب)	٢٢	«البياض» (كتاب)	٧٠
بهاء الدين، احمد	١٩ - ٦٤ - ٨٥ - ١٠٠	بيكاسو	٥٨
	٢١١ - ٢٤٤	بيني	١٠
البهجوري ، جورج	١٠ - ٦٤	- ت -	
البهجوري ، زهدي	٦٤		
بوالو	٢٦	تادرس، سمير	١٠٣
بوخارست	١٠٨	«تاريخ الاقطار العربية الحديثة»	
بوخسر	١٧٦	(كتاب)	٢٦٩
بور روال	٣٢ - ٣٣	«التاريخ السري لاحتلال اكلترا لمصر»	
بور سعيد	١٠٥	(كتاب)	١٨٧ - ١٩٧ - ٢١٣
«بورص اجيسين» (جريدة)	٢٤٦	«تاريخ الشعوب الاسلامية» (كتاب)	١٥٦
بولشاكوف، ف	٢٨٥	«تاريخ العرب» (كتاب)	١٥٧
بولونيا	١٣	«تاريخ الكنيسة القبطية ونضالها	
بوليك، أ. ن.	٣٠٠	«ضد الاستعمار» (كتاب)	١٦٠

- «ثلاثية نجيب محفوظ» (كتاب) ١٢٤
 «ثورة الادب» (كتاب) ٢٣٣
 «الثورة العربية» (كتاب) ١٧٩ - ٢١٣
 «الثورة المضادة في مصر» (كتاب) ٢٩٢
 «الجوالب» (صحيفة) ١٧٢ - ٢١٤
 جواد ، كاظم ٨٦
 جودت ، صالح ٦٤ - ٧٣ - ٧٨ - ٨٥
 - ٨٦

جودة السحار ، عبد الحميد ٧٨
 جورجود، جنرال ٢٩٠
 جورجى، ادوارد ١٥٦

«جوسيو» (جامعة) ٢٨
 الجولان ٢١٨
 جومار ١٥١
 جوميل ٢٦٨
 جوهر ، سامي ٧٧
 جويس ٢٣
 الجيزة ٩٨ - ١١٤ - ٢٧٢

«الجيش والحركة الوطنية» (كتاب) ٢٨٩

- ح -

حاتم، عبدالقادر ٦٤ - ٧٤ - ٧٥ - ٧٧
 ٧٨
 حافظ ، احمد ٢٤٥
 حافظ ، صبري ٩٥
 حافظ ، صلاح ٦٣
 الحبشة ٢٩٢

«حتى لا تحرثوا في البحر» (كتاب) ٧٠
 حتي ، فليب ١٥٦
 حجاب، سيد ٨٣ - ٩٥
 الحجاز ٢٢٥ - ٣١٢

حجازي ، احمد عبدالمطي ١٠ - ٦٨ -
 ٧٩ - ٨٣ - ٨٥ - ١٠١

حداد ، نقولا ٥٦
 «الحديث» (مجلة) ٢٠٣
 العديدي ، علي ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٦
 «الحرام» (كتاب) ٩٥ - ١١٦
 حرب ، طلعت ١٢٨ - ٢٩٧ - ٢٩٨
 حرب اليمن ٢٨٦
 الحركة الوطنية التونسية ١٦٩

جاسم ، عزيز السيد ١٠٩
 جاكوبنون، رومان ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٨
 «جاليري» (مجلة) ٩٥
 «الجامعة العثمانية» (مجلة) ١٨٧
 «الجامعة» (مجلة) ١٧٧ - ١٩١
 جامعة كاليغورنيا ١٦٤

جاهين ، صلاح ٦٤ - ٨٣
 جاويش ، عبد العزيز ٥٣
 جبارة ، جبريل ١٧٥

الجبرتي ١٣٤ - ٣٠٠

جبور ، رفيق ١٧٦
 جبور ، جبرائيل ١٥٦
 جدانوف ٢٢ - ٣٠ - ٤٢
 جراندان ١٠

جرجس ، فوزي ٦٤ - ٩٥
 الجرف ، طعيمة ٧٠
 جرنیکا ٥٨

«الجريدة» (صحيفة) ٢٠٤
 ٨٦ - ١٠٤ - ١٠٩ -
 ١٩٠ - ٢٦٦ - ٢٧٤

٢٨٤
 الجزيرة العربية ٢٧٢ - ٢٨٨
 الجزيري ، محمد ابراهيم ٢٤٥

جلال ، صادق ٩٣
 جلال ، عبد الماطي ٧٨
 جمعة ، محمد لطفي ٢٥٥
 «الجمهورية» (صحيفة) ٩٨
 الجميل، انطون ٥٥
 الجنس ١٥
 جنيف ١٦٣

١٨٨ - ٢٠٢ - ٢٤١ -	٢٨٦ «حروب عبدالناصر» (كتاب)
٢٧٧	٧٨ - ٣٠٣ - ٣٠٧ حزين ، سليمان
٢١٣ حليمي ، عبد الرحمن	٨٦ الحسن، تاج السر
٩٣ - ٢٧١ حطوان	٧٢ حسن عبد الرزاق
جمال ٢٠٣ - ٣٠٧	٢٢٣ الحسين «بن علي»
٣٠٧ - ٢٧٩ - ٥٤ حمزة ، عبد القادر	٦٠ حسين ، أحمد
٢٨٧ حمص	٩٢ «الحسين ثائر وشهيد» (كتاب)
٩٢ «الحمير» (كتاب)	٢٤٨ حسنين ، خليل
٢٥٦ حمير	٨ - ١٥ - ١٨ - ٥٣ حسين ، طه
١٠ - ٦٤ حنين، آدم	٥٤ - ٥٦ - ٥٩ - ٦٢
١٦٨ - ١٦٢ - ١٥٧ حوراني، البرت	٨٧ - ٨٦ - ٦٤ -
١٧٠ - ١٧٢ - ١٧٥ -	١٤٠ - ١٦١ - ٢٠٥ -
٢٣١	٢٢٧ - ٢٣١ - ٢٣٣ -
- غ -	٢٢٤ - ٢٤٦ - ٢٤٧ -
٧٠ - ٦٠ - ٥٤ خالد ، خالد محمد	٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠ -
٢٧٩ - ١٦١ - ١٤٠	٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣ -
٢٩٦ - ٢٩١	٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٦ -
١٢٤ «خان الخليلي» (كتاب)	٢٥٨ - ٢٧٩ - ٢٨١ -
خان، عبد الحميد	٢٩٢ - ٢٩٥ - ٢٩٦ -
٩٦ «الخدمة» (كتاب)	٢٩٧ - ٣٠٣ - ٣٠٧ -
٣٠٩ خراسان	٣١٩ - ٣٢٢
٣٠٦ الخربوطلي	٧٦ - ٧٧ - ٨٢ حسين ، كمال الدين
١٥٧ الخرطوم	٢٤٤ - ٢٤٤ حسين ، محمد الخضر
٧٠ - ١٢ خروشوف	٢٣٣ حقي ، محمود طاهر
١٠٠ - ٧٢ - ١٠٠ الخفيف ، محمد	٢٨١ - ٩٩ حقي ، يحيى
٢١٦ الخفيف، محمود	١٥ - ٥٤ - ٥٩ - ٦٢ الحكيم ، توفيق
٢٥٥ الخصري ، محمد	٦٨ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٨
١٦١ «الخطط التوفيقية» (كتاب)	٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٨٨ -
١٧٢ خلف الله، أحمد	٩٢ - ٩٦ - ١٠٢ -
٢٧٩ - ٢٢١ - ٥٤ خلف الله، محمد	١١٦ - ٢٣٤ - ٢٨١ -
٢٩٦	٢٨٥ - ٢٩٩ - ٣٠٣ -
٢١٩ خليل آغا	٣٠٧
٦٣ خميس (عامل)	٩٦ «حلاوة الروح» (كتاب)
٩٥ خميس ، سيد	٧٢ - ٨٨ «حلاق بغداد» (كتاب)
١٨٣ خوري، نعمة الله	٢٠٣ حلب
	٦٩ حلف بغداد
	١٨٤ حليمي، عباس الثاني (الخدوي)

دومالاك ، جي ٢٣	٢٨٩ - ١٣٤	خوفو
دياب ، محمود ٩٥	٢٧٩ - ٢٩٦ - ٣١٩	خولي ، امين
دي بوفوار ، سيمون ١١٥	٧٢ - ٦٢ - ٥٤ - ٩	الخولي ، لظفي
ديدرو ١٧٤	٨٧ - ٩١ - ٩٣ - ٩٦	
ديكارت ٢٤٩ - ٢٥١ - ٢٥٢ -	١١١ -	
٣٢٢	٢١٦	خياط ، يوسف
ديكس ، بيسر ٢٢	١٧٠ - ١٦٩ - ١٧٠ -	خير الدين باشا
دي لوف ، بول شومبار ٢٩٤	١٧١	
دي ليسبس ، فرديناند ١٦٣		
« الديمقراطية ابدأ » (كتاب) ٧٠	- ٣ -	
ديبولان ٢٣٤		
« الدين في خدمة الشعب » (كتاب) ٥٤	١٧٣	دائرة المعارف
« الدين والعلم والمال » (كتاب) ١٧٨	٢٠٩ - ٢٠٣	داركور،الدوق
	٥٤ - ١٧٥ -	داروين
- ٣ -	٣٢٢ - ١٧٦	
« ذكريات تاريخية طريفة » (كتاب) ٢٤٥	٢٣	« درجة الصفر في الكتابة » (كتاب)
« ذكريات الجيل الضائع » (كتاب) ٧٥ - ٧	٣٠٦	دروزة ، محمد مزة
	٨٨ - ٧٢	« الدخان » (كتاب)
- ٣ -	٢٣٤	درويش ، سيد
رابليه ١٧٢	٨٧ - ٧٨ - ٦٤	الدسوقي ، عبد العزيز
راسين ، جان ٣٣ - ٣٢ - ٣١	٢٩٥	« دفاع عن المثقفين » (كتاب)
الرامي ، علي ٦٢٠ - ٦٤ - ٦٨ - ٧٩	٣١٢ - ٣٠٤	دفلد يانوس
٨٧ -	٢١٩	الدقهلية
الرافعي ، عبد الرحمن ٢١٤	٩٨	السدي
الرافعي ، مصطفى صادق ٢٥٥ - ٥٣	٢٦٨ - ٢٥٠	الذلتا
« الرؤية التراجيدية » (كتاب) ٣٥	٦٨ - ٢٦٤ - ٢٨٨ -	دمشق
« الرد على الدهريين » (كتاب) ١٦٥	٢٩٠	
« الرد على هانوتو » (كتاب) ١٩٣	٢٧٢	دمياط
رشدي، رشاد ٩٣ - ٨٢ - ٧٨ - ٦٨	٢٩٦	دنشواي
- ٩٣ - ٨٩ - ٨٨ -	٩٥ - ٨٣	دتقل ، أمل
٩٨	١٣٩	دنلوب
« الرسالة الجديدة » (مجلة) ٧٨	٦٨	دوارة ، فؤاد
رضا ، رشيد ١٨٤ - ١٨٥ - ١٩٤ -	٢٨٨	دوان ، ج .
١٩٩ - ٢٠٤ - ٢٠٥ -	٢٨٩	« دور الجيش في التاريخ المصري »
٢٤٣ - ٢٢٠ - ٢١٦		(كتاب)
٦٦	١٧٠	دوري ، فكتور
رفعت ، كمال الدين ٢٨ - ٢٧ - ٢٣		دو سوسور ، فردينان

٢٥٠ - ٢٦٠ - ٢٦٠	رمعي ، عثمان ٢١١
٢٦٤ - ٢٨٠ - ٢٨١	رمزي ، ابراهيم ٢٠٤
٢٩٣ - ٢٩٦ - ٢٩٧	رمسيس الثاني ٢٨٩ - ٣٠٨ - ٣١٥
٣٠٣ - ٣٠٤ - ٣٢٤	رويسبير ١٣٩
٢٣١ - ٢٤١	روتشتين ، ثيودور ١٥٦
زغلول ، فتحي باشا	روجرز ٣٠٥
زقاق المدق ١٢٤	« روح القوانين » (كتاب) ١٥٢
زهيري ، كامل ١٦٣	رودنسون ، مكسيم ٢٩١
زولا ، اميل ٣٣	« روز اليوسف » (مجلة) ٩٨ - ٩٩ - ١٠٣
١٠٧	روسو (جان جاك) ١٣٥ - ١٣٩ - ١٥٣
الزيات ، احمد حسن	- ١٥٥ - ٢٣٣
الزير سالم ٩٢	روسيا القيصريّة ٢٦٥ - ٢٧٣
زيور ، باشا ٢٩٨ - ٢٤١	« روضة المدارس » (مجلة) ١٥٢
زينب ١١٦ - ٢٣٣	رولان ، رومان ٣٣
الاخوان زيدان ٥٥	روما ١٠٧ - ١٧٨ - ٣١١
- س -	الرومان ١٤ - ٢٦٣ - ٣١١
السادات ، انور ٦١ - ١٠٢ - ١٠٣	رومان ، ميخائيل ٦٨ - ٧٢ - ٨٢ - ٨٨
٢٩٨	- ٩٢ - ٩٣ - ٩٨ -
ساديللو ، عمانويل ١٧٠	٢٠٦
سارتر ٢٩٥	الريحاني ، علي ٦٨
ساروت ، ناتالي ٢٦	الريحاني ، نجيب ٥٥ - ٧٣
ساحة عابدين ١٨٢	رياض باشا ١٦٦ - ١٧٥ - ١٨٣
« الساق على الساق فيما هو الفاريق »	١٨٧ - ٢٢١
١٧٢ (كتاب)	« ريفيو ديزاتود اسلاميك » (مجلة) ٣٠١
سالم ، علي ٨٢	رينان ١٢٩ - ١٦٥ - ١٦٦
السباعي ، يوسف ٥٩ - ٦١ - ٦٤ - ٧٧	١٦٧ - ١٧٧ - ٢٠١
- ٧٨ - ٨٦ - ٢٨٥ -	٢٣١
٢٩٧	- ذ -
« سبع سواقي » (كتاب) ٩٢	زائير ٢٩٢
سبنسر ، هربرت ١٦٦ - ١٧٦ - ٢٠١	« زبدة كشف الممالك » (كتاب) ٣٠٠
٢٠٢ - ٢١٠ - ٢٣٠	زعيتر ، وال ١١٠
سبينوزا ١٧٦	زغلول ، سعد ١٨ - ١١٦ - ١٣٨
ستالين ٢٢ - ٧٠ - ٢٦٦	١٨٤ - ٢٠٣ - ٢٠٤
٣٠٨	٢١٩ - ٢٣١ - ٢٣٤
سراج الدين ، فؤاد ٥٦	٢٣٦ - ٢٤٠ - ٢٤٢
سرس اللبان النموذجية (قرية) ١١٥	٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥
سرور ، نجيب ٧٣ - ٩٥ - ١٠١	

٢٣٣ - ٢٣٦ - ٢٣٧ -	السعودية ٨٦ - ٢٩٧
٢٣٨ - ٢٧٩	سعد ، أحمد صادق ٥٩
١٩٢ « سيرتي » (كتاب)	٧١ « سعيد مهران » (كتاب)
٢٧٢ سيف (ضابط)	١٦٣ - ١٦٤ - سعيد (الخدوي) ١٥١
٨٠ - ٧٠ سيف الدولة ، عصمت	١٨٨ - ٢١٣ - ٢١٨
٢٦٦ سيكتوري	٢٧٥
١٦٢ - ١٦٣ سيمون (سان)	٨٨ - ٩٣ سعيد ، أحمد
٩٢ - ٩٣ - ٣١٨ - ٣١٩ سيناء	٧٥ - ١٥٧ - ١٧٦ السعيد ، رفعت
- ش -	١٧٨ - ١٧٩ - ١٨٣
	٢١٧ - ٣٠٦
شارل الثاني عشر ١٥٢	٨٨ « سكة السلامة » (كتاب)
شارل الخامس (الامبراطور) ١٥٢	السلال ، عبدالله ٢٦٥
شاعر ، محمود ٨٤ - ٧٥	« السلطان الحائر » (كتاب ٨٨ - ٨٢
شاليان ، جبرار ٣٧ - ٣٨ - ٣٩	سليمان ، ولیم ١٦٠
شامليون ١٣٣	سليم الثالث ٢٧٢ - ٣٠١
شاهين ، يوسف ٦٤	سليم ، جمال ٢٥٠ - ٢٥٥
الشام ١٧٠ - ٢٨٨ - ٣٠٨	« السمان والخريف » (كتاب) ٧١
٢٢١	« سندباد مصري » (كتاب) ٣٠٣
الشدياق ، أحمد فارس ٥٣ - ١٧٢	سنوبزم ٩٦
١٧٢ - ١٧٣ - ١٧٨ - ٢١٤	١٠ - ٨١ - ١٥٤ - ١٨٤ السودان
الشرقاوي ، عبدالرحمن ٦٣ - ٦٨ - ٧٢	٢٧٣ - ٢٨٧ - ٢٩٧
٨٥ - ٨٣ - ٨٢ - ٧٣	١٠٧ السوربون
٩٢ - ٩٠ - ٨٩ - ٨٨	٢٠ - ٨٦ - ١٧١ - ٢٢٥ سورية
١١٦ - ١٠٥ - ٩٥ -	٢٦٥ - ٢٦٤ - ٢٦٣
٢٩٩	٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤
٢١١ شريف باشا	٢٩٢ - ٢٩٧ - ٣١٧
شعبان ، محمود ٩٩	٢٦٦ سوكارنو
الشعر الجاهلي ٢٨١	السويس (قناة) ٥٦ - ٦٩ - ٩٤ - ١٠١
شفيق ، درية ٢٠٤	١٠٣ - ١١٤ - ١٢٠
شكري ، عبدالرحمن ٨٩ - ٥٦	١٨١ - ١٦٣ - ١٣٥
شكري ، غالي ٧٥ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٧	٢٦٥ - ٢٧٤ - ٢٩٠
١١٤	٢٩٨ - ٣٠٥
شكسبير «وليم» ١٠٦	٢١٤ - ٢٢٥ سويسرا
شليبي ، خيرى ٢٥٧	« السياسة » (جريدة) ٢٤٦ - ٢٥٠
الشمسي ، علي باشا ٢٥٥	١٦٩ - ٢٠٤ - السيد ، أحمد لطفي
شميل ، شليبي ٥٣ - ٥٤ - ١٤٠	٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٢٩
	٢٣٢ - ٢٣١ - ٢٣٠

١٦٦ - ١٧٥ - ١٧٦	طره (سجن) ٩٥ - ٧٢٢
١٧٧ - ١٧٨ - ١٨١	« الطريق » (مجلة) ٧١ - ٢٨٣
٣٢٢	طشقند ٣١٢
الشناوي، كامل ٦٢	« الطليعة » ٧٤ - ٨٤ - ٨٧ - ٩٤ -
« الشهاب الرائد » (كتاب) ٢٥٥	٩٦ - ٢٤٧
شهدي ، محمد فريد ٧١	طنطا ٢١٠ - ٢١٩
الشهرستاني ٣٠٩	الطيطاوي، رفاعة ١٨ - ٣٩ - ٥٣ - ١٣٤
الشوباشي، مفيد ٥٨	١٣٦ - ١٣٩ - ١٤٠ -
شو ، برنارد ٢٩١	١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٩ -
شوقي ، أحمد ٥٦ - ٢٣٤	١٥٠ - ١٥١ - ١٥٢ -
الشيال ، جمال الدين ١٥٩	١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٥ -
شيلي ٦٠	١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨ -
- ص -	
صابونجي، لويس ٢١٢	١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١ -
صالح، رشدي ٥٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٨٥	١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٤ -
صالح ، أحمد عباس ٦٨ - ٨٧ - ١٨٣	١٦٥ - ١٦٩ - ١٧٠ -
صالح ، توفيق ٦٤	١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٩ -
صايغ ، انيس ٣٠٨	١٨١ - ١٨٥ - ١٨٩ -
صبري ، موسى ٦٩	١٩٠ - ١٩٣ - ١٩٥ -
« صراع الاجيال » (كتاب) ١٥	٢٠٠ - ٢٠٢ - ٢٠٨ -
صروف، يعقوب ٥٤ - ٥٥ - ١٧٥ - ١٧٦	٢١٠ - ٢١٧ - ٢١٨ -
صدقي، اسماعيل ٥٦ - ٦٠ - ٧٩ - ٢٤١	٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٤ -
٢٩٦ - ٢٩٨	٢٢٥ - ٢٢٧ - ٢٢٩ -
صديق ، يوسف ٦٣	٢٣٠ - ٢٣٣ - ٢٣٨ -
« الصحافة وقضايا الفكر الحر	٢٣١ - ٢٣٦ - ٢٣٧ -
في مصر » (كتاب) ٢٣٦	٢٣٨ - ٢٤٠ - ٢٤١ -
الصعيد ٢٥٠ - ٢٦٨ - ٣٠٢	٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤ -
صفوان ، ناداف ١٥٦	٢٤٥ - ٢٤٦ - ٢٤٧ -
صفوان، مصطفى ١٠	٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠ -
صنوع، يعقوب ٢١٥ - ٢١٨	٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣ -
الصومال ٢٩٢	٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٦ -
الصين ٣٦ - ٣٩ - ١٠٩	٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ -
الصين الشعبية ١٠٦	٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٢ -
- ط -	
« الطائف » (مجلة) ١٨٨ - ٢٢١ - ٢٢٥	٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ -
طاهر ، بهاء ٩٥	٢٦٦ - ٢٦٧ - ٢٦٨ -
عابدين ١٨٤ - ٢١١	٢٦٩ - ٢٧٠ - ٢٧١ -

عاشور ، رضوى ٩٥	عبدالله ، يحيى الطاهر ٩٥
عاشور ، نعمان ٦٣ - ٦٨ - ٧٢ - ٧٣	عبد الملك ، أنور ١٠ - ١٣٧ - ١٥٧ -
٨٢ - ٨٧ - ٩٢ -	١٦ - ٢٨٨ - ٢٨٩ -
العالم ، محمود أمين ٦٢ - ٦٤ - ٧٩ - ٢٨٣	٣٢١
عامر ، إبراهيم ٦٤	عبد المقصود ، جمال ٩٥
عباس الاول (الخديوي) ١٥١ - ١٥٧ -	عبد الناصر ، جمال ١٢ - ١٥ - ١٦ - ١٩ -
١٦٤ - ١٨٨ - ٢١٦ -	٦١ - ٦٣ - ٦٦ - ٦٧ -
٢١٨ - ٢٢٤ - ٢٧٣ -	٦٩ - ٧٠ - ٧٣ - ٧٤ -
٢٧٥	٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ -
عباس الثاني (الخديوي) ٢٦٥	٧٩ - ٨١ - ٨٣ - ٨٤ -
عبد الباقي ، سمير ٩٥	٨٦ - ٨٧ - ٩١ - ٩٤ -
عبد الحكيم ، شوقي ٥٩	٩٥ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ -
عبد الحكيم ، ظاهر ٧١	١٠١ - ١٠٣ - ١٠٤ -
عبد الحليم ، ابراهيم ٦٣	١١٨ - ١٢٠ - ١٢١ -
عبد الحليم ، كمال ٦٠ - ٦٤ -	١٣٧ - ١٣٨ - ١٤٨ -
عبد الحميد ، السلطان ١٩٩	٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٢ -
عبد الرحمن ، جبلي ٨٦	٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ -
عبد الرازق ، علي ١٨ - ٥٤ - ١٤٠ -	٢٦٦ - ٢٦٧ - ٢٦٨ -
١٦١ - ٢٠٥ - ٢٣٤ -	٢٦٩ - ٢٧٠ - ٢٧١ -
٢٣٥ - ٢٣٧ - ٢٣٩ -	٢٧٢ - ٢٧٤ - ٢٧٦ -
٢٤٠ - ٢٤١ - ٢٤٢ -	٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٨٠ -
٢٤٤ - ٢٤٦ - ٢٤٧ -	٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٨ -
٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٥٣ -	٢٩٢ - ٢٩٦ - ٢٩٧ -
٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٦ -	٣٠٤ - ٣٠٨ - ٣١٠ -
٢٩٥ - ٢٩٦ - ٣١٩ -	٣٢١ - ٣٢٤ - ٣٢٥ -
عبد الرازق ، مصطفى ١٦٦ - ٢٣٦ -	« عبد الناصر والمثقفون » (كتاب) ٨٧ -
عبد السيد ، ميخائيل ١٦٦ - ٢١٤ -	٢٩٩
عبد الصبور ، صلاح ٦٨ - ٧٣ -	عبد ، ابراهيم ٢٠٤
٨٣ - ٨٥ - ٨٩ -	عبد الهادي ، ابراهيم ٢٩٨
عبد العزيز باشا ٢٤١	عبد ، محمد ١٨ - ٥٤ - ١٣٩ - ١٤٠ -
عبد الفتاح ، فتحي ٧١	١٦١ - ١٦٤ - ١٦٦ -
عبد القدوس ، أحسان ٥٩ - ٦٨ - ٧٢ -	١٦٨ - ١٨١ - ١٨٢ -
٧٨ - ٢٨٥ -	١٨٣ - ١٨٤ - ١٨٥ -
عبدالله ، اسماعيل صبري ٢٨٣	١٨٦ - ١٨٧ - ١٨٨ -
عبد الله ، حامد ١٠	١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١ -
عبد الله ، الطاهر ١٦٩	١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٥ -
عبدالله ، عبد الحليم ٥٩ - ٦٨ - ٧٨ -	١٩٦ - ١٩٧ - ١٩٨ -

« عروبة مصر وامتحان التاريخ »	٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٣
٣١٠ - ١١٤ - ٨ (كتاب)	٢٠٥ - ٢٠٨ - ٢٠٩
« العروة الوثقى » (مجلة)	٢١٠ - ٢١٦ - ٢١٧
١٨٤ - ١٦٧ - ١٦٦	٢١٨ - ٢١٩ - ٢٢٠
٢٩٥ - ١٩ العروى ، عبدالله	٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٩
٢٤٦ - ٩٥ - ٥٤ - ٥٣ عزمي ، محمود	٢٣٠ - ٢٣٢ - ٢٣٣
٢٧٩ -	٢٣٨ - ٢٤٢ - ٢٤٦
٩٢ « عسكر وحرامية » (كتاب)	٢٥٣ - ٢٧٩ - ٢٩٠
٢٨١ « عصفور من الشرق » (كتاب)	٢٩٣ - ٢٩٥ - ٢٩٦
المطار ، حسن ١٤٧ - ١٥١	٢٩٧ - ٣١٩ -
« عطوة افندي قطاع عام » (كتاب)	
٩٢ العقد ، عباس ١٥ - ٥٤ - ٥٦ - ٥٩	عبدة ، أحمد ١٠١
٦٢ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠	« عجائب الآثار » (كتاب)
١٧٥ - ١٨٥ - ٢٧٩	٢٨٧ عدن
٢٩٥ - ٢٩٧ - ٣٠٣	١٤٩ - ٢٥٤ - ٢٥٦ عدنسان
٣٠٧ - ٣١٩	« علماء دنشواي » (كتاب)
١٥٢ « العقد الاجتماعي » (كتاب)	٢٣٣
٦٤ - ٦١ - ٦٤ - ٧٧ - ٧٨ عكاشة ، ثروت	١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩
٨٧ عكاظ	١٧٩ - ١٨١ - ١٨٢
٨٦ « علاج مصر الاقتصادي » (كتاب)	١٨٥ - ١٨٧ - ١٨٨
١٣٨ ٩٢٨ -	٢١٠ - ٢١١ - ٢١٣
١٨٣ « علم الاجتماع والعمران » (كتاب)	٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٦
٢٧٥ - ١٦١ « علم الدين » (كتاب)	٢١٨ - ٢٢٠ - ٢٢٢
١٤٧ علي ، سعيد اسماعيل	٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥
٨٩ عماد الدين	٢٢٦ - ٢٣٤ - ٢٦٠
٧٣ عمار ، كمال	٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٧٧
١٤٧ - ١٤٨ - ١٥٠	٢٧٨ - ٢٨٠ - ٢٩٣
١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٧	٢٩٤ - ٢٩٧ - ٣٠٤
١٦٥ - ١٦٨ - ١٧١	٣٢٤
١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٤	عرايى ، حسن ٣٢٣
١٨٥ - ١٨٨ - ١٩٣	عرايى ، عبد العزيز ٢١٣
١٩٤ - ١٩٧ - ١٩٩	٢٠ - ٨٦ - ١٦٤ - ٢٩٧ العراق
٢٠٤ - ٢١٦ - ٢٤٠	٣١٧ -
٢٤٤ - ٢٤٦ - ٢٤٧	« عرس الدم » (كتاب)
٩٦ « العملية » (كتاب)	٨
٣٠٦ « العنجوري ، سليم ١٦٦	عرفة ، محمد أحمد ٢٥٥
٣٠٣ « العنجوري ، سليم ١٦٦	« العرض الحالى » (كتاب)
	« عروبة مصر » (كتاب)
	« عروبة مصر الحديثة » (كتاب)

- ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ -

٣٥

غياب القيم

١٨٥ - ١٨٣ - ١٦٨ غيزو، فرانسواز

٩٥ الشيطاني، جمال

١٠٨ غيفارا، «تشي»

٢٦٦ غينيا

- ف -

- ٢٤١ - ٢٣٨ - ٢٣٥ فؤاد الاول

٢٩٥ - ٢٤٤ - ٢٤٢

٩٥ فؤاد، زين العابدين

٨٧ - ٦٤ فؤاد، حسن

٣٠٧ - ٣٠٢ فؤاد، نعمات

٣٠٩ - ١٣٠ الفارابي

- ٢٤٣ - ١٠٣ - ٦٠ فاروق الاول

٣١٠ - ٢٩٦ - ٢٤٧

٨٩ - ٨٨ «الفتى مهران» (كتاب)

٢٨٦ «فتح مصر» (كتاب)

٩٥ فتحي، ابراهيم

٥٧ «الفجر الجديد» (مجلة)

١٠١ فخري، ثروت

٩٣ - ٨٧ «الفرافير» (كتاب)

٦٩ فرانكلين، مؤسسة

- ٨٢ - ٧٢ - ٦٨ - ٦٣ فرج، الفريد

٩٢ - ٨٨ - ٨٣

٢٦٣ الفرس

٨٩ فرعون

٨٦ فرمان، غائب طعمة

- ١٣ - ٩ - ٧ فرنيا

- ١٠٩ - ١٠٧ - ١٠١

- ١٣٤ - ١٣٣ - ١٣٢

- ١٤٩ - ١٤٨ - ١٤٧

- ١٦٨ - ١٥٨ - ١٥١

- ٢١٢ - ١٧٢ - ١٦٩

- ٢١٤ - ٢٦٥ - ٢٧٣

«عودة الروح» (كتاب) ٣٠٣ - ٥٤

٧٠ عودة، محمد

- ٦٢ - ٦٠ - ١٩ - ٧ عوض، لويس

٧٥ - ٧٢ - ٦٨ - ٦٤

٩٩ - ٨٧ - ٨٤ - ٧٨ -

١٦٤ - ١٥٧ - ١٤٤ -

١٦٧ - ١٦٦ - ١٦٥ -

٢٥١ - ١٧٤ - ١٦٨ -

٢٩٩ - ٢٩١ - ٢٨٦ -

٣٠٢ - ٣٠١ - ٣٠٠ -

٣٢١ - ٣٠٧ -

٢٢٧ «العودة من المنفى» (كتاب)

٢٨٦ عوض، احمد حافظ

١١٥ عويس، سيد

- ٢١٤ - ٢١٣ - ١٧٩ عيسى، صلاح

٢٢٦ - ٢١٦

- غ -

٢١٩ غاردن سيتي

- ٢٩٤ - ١٠٩ - ١٠٠ غارودي، روجيه

٢٩٨

٢١٣ غالي، بطرس

٣٢٢ - ١٧٥ غالييليو

٢٦٦ غانا

٨٧ - ٧٨ - ٦٨ - ٥٩ غراب، امين يوسف

٢٩٨ - ٢٩٤ غرامشي

٣٠٧ - ٣٠٣ غريبال، شفيق

٣٣ - ٣٢ - ٢٧ غرييه، آلان روب

٢٦٤ غرة

٥٥ غضبان، عادل

٢٥٥ الفراوي، محمد احمد

٢١٦ غندور مصر

٧٤ غنيم، عادل

٧٣ غنيم، محمود

٢١١ غولد سميت (الجنرال)

٣١ - ٣٠ - ٢٩ - ١٤ غولدمان، لوسيان

٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠ -

٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣ -

٢٥٤ - ٢٥٥

٢١٦ فينيقيا

٧ الفيوم

ق -

١١٦ - ٩٥ قاسم ، عبد الحكيم

٥٥ - ١٨ - ٩ - ٨ - ٧ القاهرة

٥٦ - ٦٥ - ٧١ -

٧٢ - ٧٥ - ٨٠ - ٨٣ -

٨٦ - ٨٩ - ٩٩ -

١٠١ - ١٢٧ - ١٣٢ -

١٣٣ - ١٣٨ - ٢١٩ -

٢٤٢ - ٢٥٠ - ٢٥٨ -

٢٦٦ - ٢٦٨ - ٢٦٩ -

٢٧٢ - ٢٨٦ - ٢٨٨ -

٢٩٠ - ٢٩٥ - ٣٠٠ -

٣٠١ - ٣٠٢ - ٣٠٥

١٢٤ « القاهرة الجديدة » (كتاب)

٣٠٠ القدس

١٦٤ قدسي ، البرت

٥٤ القرآن الكريم

« القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة »

٥٤ (كتاب)

٣٠٨ - ١٠٦ قرقوط ، ذوقان

٢٤٨ - ٢٤٩ قريش

٥٩ - ٧٥ قطب ، سيد

٧٥ قطب ، محمد

٩٩ - ٦٨ - ٦٤ القط ، عبد القادر

٣١٢ قسطنطين

٢٨٧ - ١٦٩ القسطنطينية

١١٦ - ٩٥ القعيد ، محمد يوسف

٣٩٠ القلقشندي

٧٨ القلماوي ، سهير

٩٥ القليوبي ، كامل

٢٧٥ - ٢٨٠ - ٢٨٩ -

٣٠٢

٢٧٢ الفرنساوي ، سليمان باشا

٢٨٣ - ٢٣٨ فريد ، محمد

٢٤٩ الشيخ الفقي

« فكر أوروبا الحديثة واكتشافاتها »

١٧٣ (كتاب)

٣٠٨ « الفكرة العربية في مصر » (كتاب)

« الفكر العربي في عصر النهضة »

١٧٢ - ١٥٧ (كتاب)

« الفكر العربي في معركة النهضة »

٣٢١ - ١٦٠ - ١٥٧ (كتاب)

فكري ، عبدالله باشا ٢١٩ - ١٧٥

٨٨ « الفلاح » (كتاب)

٢٦٤ - ١١٠ - ٨٦ - ٥٦ فلسطين

٢٧٣ - ٢٨٠ - ٣١٠ -

٣١٢ - ٣١٨ - ٣١٩ -

٣٢٠ -

٨١ « فلسفة الثورة » (كتاب)

٦٠ - ٤٧ - ٢٦ (كتاب)

٥٤ الفن القصصي في القرآن الكريم

فهمي ، حسين ٦١

فهمي ، عبد العزيز ٥٤ - ٢٣٤ - ٢٤٩

٢٧٩ -

فهمي ، عزيز ٥٥

فهمي ، علي باشا ٢١٣ - ٢١٦ - ٢٢١

فهمي ، منصور ٢٤٦

فورييه ، شارل ١٦٢ - ٢٠٢

فوزي ، حسين ٥٣ - ٥٤ - ٢٩٩ - ٣٠٣

٣٠٧ -

١٣٥ - ١٦٦ فولثير

٥٤ « في أموالهم » (كتاب)

٧٠ « في البدء كانت الكلمة » (كتاب)

٢٨٠ « في بيتنا رجل » (كتاب)

٣٩ - ١٠٨ - ٢٩٢ فيتنام

٨٦ الفيتوري ، محمد

« في الشعر الجاهلي » (كتاب) ٢٤٧ -

كنفاني ، غسان ١١٠	القناطر الخيرية ٢٦٨
الكوراني، الزاهد ٣٠٢	« قنديل ام هاشم » (كتاب) ٢٨١
الكواكبي، عبدالرحمن ١٨ - ١٤٠ - ١٥٠	التوقاز ١٦٨
١٧٠ - ١٧١ - ١٨٢	« القيصر الاحمر يحكم روسيا »
١٩٥ - ٢٣٠	(كتاب)
٢٦٧ كوبا	٧٠
كوبرييكوس ١٧٥ - ٣٢٢	- هـ -
كوبري عباس ٥٦	
كوريون ، جاك ١٦٠	« الكاتب » (مجلة) ٥٧ - ٨٤ - ٨٧ - ٩٤
٢٤٥ « كوكب الشرق » (كتاب)	١٠٠ -
٢١١ كوكسن	كاربوكا، تحية ١٠٤
٢٧ « كومانيسون » (مجلة)	كاسترو ، فيدل ٢٦٧
٢٥٢ - ٢٣١ كونت ، اوغست	٣٣ كافكا
١٧٩ - ١٠٦ كونفوشيوس	كالفيه، لوي جان ٣٢
٢٦ - ٢٧ كونو ، ريمون	كامو ، البير ٢٦
٣٢١ الكويت	كامل ، انور ٥٧ - ٥٨
١٦٤ كيدي ، نيكى	كامل ، سعد ٧٩ - ٨٧
٢٦ كيرون ، جان	كامل ، فؤاد ٥٨ - ١٠٠
- ل -	كامل ، محمود ٥٩
٧٢ « لا شيء بهم » (كتاب)	كامل ، مصطفى ١٣٩ - ٢٧٢ - ٢٢٨ - ٢٣٨
٨ - ٩ - ٢٠ - ٨٠ لبنان	كامل، ميشيل ١٠ - ٢٨٣ - ٢٨٤
١٠٩ - ١٧١ - ١٧٢	كانت ٣١
١٧٤ - ١٧٥ - ٢٩٠	« كان ويكون » (كتاب) ٢٢٧
٢٩٧ - ٢٩٢	كبيسي ، باسل ١١٠
٧١ « اللص والكلاب » (كتاب)	« الكتاب » (مجلة) ٥٥
١٠٧ - ١٨٤ لندن	كدوري ، ايلي ١٦٤
٢٣٠ لوبون، جوستاف	كرومر ١٣٩ - ١٨٤ - ١٨٦ -
٢٦٩ - ١٤٥ - ١٥٦ - ٢٦٩	١٩١ - ٢٠٣ - ٢١٣
٢٧٢ - ٢٧٦	٢٨٧ كريت ، (جزيرة)
١٤٣ لولر	كفر الدوار ٦٣
٤٧ - ٣٥ - ٣٢ - ٢٩ لوكاتش، جورج	كفر الزيات ٢٢٧
٩٥ « ليالي الحصاد » (كتاب)	« كل شيء فني محله » (كتاب) ٩٢
١١٠ - ١٠٩ - ٨١ ليبيا	كلفت ، خليل ٩٥
٢٩٢ - ١١٥	كلفت ، علي ٩٥
٢١٩ - ١٨٤ - ٢١٩ الليثي ، علي	كمبردج ١٠٧ - ١٧٢
	كنج ، شاهين باشا ٢١٩

٢٥٧	« محاكمة طه حسين » (كتاب)	٢٦٧	البيندي ، سلفادور
٧٠	المحجوب، رفعت	٢٠ - ٢٢ - ٢٩ - ٣٠	لينين
- ٦٨ - ٦٣ - ٦٠ - ١٥	محفوظ ، نجيب	٧٢ - ١٠٥ - ١٠٦	
- ٨٩ - ٨٢ - ٧٨ - ٧١		١١٣ - ٢٢٣	
- ٩٩ - ٩٦ - ٩٢ - ٩٠			
٢٩٩ - ٢٨٤ - ١٢٤		- ٤ -	
١٨٣	محلة نصر (قرية)	٢٣	ماتياس
- ١٧ - ١٦ - ١٥ - ١٢	محمد علي	٢٢	ماخ
- ٣٩ - ٣٧ - ١٩ - ١٨		« ماذا يبقى من طه حسين ؟ »	
- ١٣١ - ٥٣ - ٥٢		٢٥٣ - ٢٥١ - ٨	(كتاب)
- ١٣٥ - ١٣٤ - ١٣٢		٧٢ - ١٢٩ - ٢٧٧	ماركس
- ١٣٩ - ١٣٧ - ١٣٦		٢٢٣	
- ١٤٥ - ١٤٤ - ١٤٣		« الماركسية والعالم الاسلامي »	
- ١٥٠ - ١٤٨ - ١٤٧		٢٩١	(كتاب)
- ١٥٧ - ١٥٢ - ١٥١		٣٣	ماريك
- ١٦٣ - ١٦٢ - ١٥٨		٤٦	المازني ، عبد القادر
- ١٦٩ - ١٦٥ - ١٦٤		٨٩	« مأساة العلاج » (كتاب)
- ١٨٠ - ١٧٩ - ١٧١		٢٦	مالازمية
- ١٨٧ - ١٨٥ - ١٨١		١٧٢	مالطا
- ٢٠٢ - ١٩٥ - ١٨٨		٦٨	المالكي ، عدنان
- ٢١٧ - ٢١٢ - ٢٠٩		٢٦	ماليرب
- ٢٢٤ - ٢٢٣ - ٢١٨		٢١٣	ماليت ، السير
- ٢٦٠ - ٢٣٠ - ٢٢٥		٣٠٣	مؤنس ، حسين
- ٢٦٣ - ٢٦٢ - ٢٦١		٥٦	ماهر ، احمد
- ٢٦٦ - ٢٦٥ - ٢٦٤		٢٦٨ - ٢٤١	ماهر، علي باشا
- ٢٦٩ - ٢٦٨ - ٢٦٧		٢٨٩	« ماهي النهضة » (كتاب)
- ٢٧٣ - ٢٧٢ - ٢٧٠		٣٠٧ - ٥٣	مبارك ، زكي
- ٢٧٦ - ٢٧٥ - ٢٧٤		١٠	مبارك ، عبد السلام
- ٢٨٧ - ٢٧٨ - ٢٧٧		١٦٨ - ١٦٥ - ١٦١	مبارك ، علي
- ٢٩١ - ٢٩٠ - ٢٨٨		٢٦٢ - ٢٧٥ - ٢٨١	
- ٢٩٧ - ٢٩٥ - ٢٩٣		٥٥	متري (الاخوان)
- ٣٠٥ - ٣٠٤ - ٣٠٢		١٧٦	متس، رودولف
- ٣٢٣ - ٣١٧ - ٣١٦		٢٣	« متعة النص » (كتاب)
٣٢٥ - ٣٢٤		٧٠ - ٦٩	مجاهد ، مجاهد عبد النعم
٢٤٢	محمد، محسن	٧٣	
٧٨ - ٧٠ - ٦٨	محمود ، زكي نجيب	٢٩١	المجر
١٠٢	محمود ، حامد	٥٧	« المجلة الجديدة » (مجلة)

١١. - ١١٢ - ١١٣
 ١١٤ - ١١٥ - ١١٧
 ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠
 ١٢١ - ١٢٦ - ١٢٧
 ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٣
 ١٣٤ - ١٣٦ - ١٣٧
 ١٣٨ - ١٤٠ - ١٤٤
 ١٤٦ - ١٤٨ - ١٤٩
 ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٤
 ١٥٥ - ١٥٧ - ١٥٨
 ١٦٢ - ١٦٤ - ١٦٨
 ١٦٩ - ١٧١ - ١٧٢
 ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٩
 ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢
 ١٨٤ - ١٨٦ - ١٨٧
 ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩٣
 ١٩٨ - ٢٠٢ - ٢١١
 ٢١٢ - ٢١٤ - ٢١٥
 ٢١٩ - ٢٢٢ - ٢٢٣
 ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧
 ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٣١
 ٢٣٢ - ٢٣٤ - ٢٣٥
 ٢٣٨ - ٢٤٢ - ٢٥٠
 ٢٥٨ - ٢٦٠ - ٢٦٢
 ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥
 ٢٦٦ - ٢٦٨ - ٢٧٠
 ٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٣
 ٢٧٥ - ٢٧٧ - ٢٧٨
 ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١
 ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤
 ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٧
 ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩١
 ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤
 ٢٩٥ - ٢٩٦ - ٢٩٨
 ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠١
 ٣٠٢ - ٣٠٥ - ٣٠٧
 ٣٠٨ - ٣١٠ - ٣١١

محمود، محمد ٢٩٨
 « محيط المحيط » (كتاب) ١٧٣
 محي الدين ، خالد ٦٣ - ٦٤ - ٧٩
 محي الدين ، زكريا ٩١
 « المخططين » (كتاب) ٩٣
 مديسد ١٦٢
 « مذكرات ثقافة تحتضر » (كتاب) ٧ -
 ١٥ - ٨٧ - ١١٥ - ٢٩٩
 مراد ، محمد حلمي ٦٦
 مراکش ٢٩١
 « المرأة الجديدة » (كتاب) ٢٠٢ -
 ٢٠٥ - ٢٣٣
 « مرآة الشرق » (جريدة) ١٦٦
 مرجليوت ٢٢٢
 مرسى ، احمد كامل ٦٤
 مرسى، فؤاد ١١١
 « المرشد الامين في تربية البنات
 والبنين » (كتاب) ١٥٢ - ١٥٤ - ١٥٥
 - ١٥٦
 « مسافر ليل » (كتاب) ٩٢
 « المسامير » (كتاب) ٩٢
 المستعصم ، الخليفة ٣٠١
 « مستقبل الثقافة في مصر » (كتاب) ٣٠٣
 « مسحوق الهمس » (كتاب) ٩٦
 المسمودي ٣٠٩
 مسكويه ١٨٣
 مصر ٧ - ٨ - ١٠ - ١٥
 ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩
 ٢٠ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٩
 ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥
 ٥٩ - ٦٠ - ٦٢ - ٦٦
 ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧٣
 ٧٤ - ٧٥ - ٧٧ - ٧٨
 ٧٩ - ٨١ - ٨٥ - ٨٦
 ٨٩ - ٩١ - ٩٣ - ٩٤
 ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨
 ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤

« المنار » (مجلة) ١٨٤ - ١٨٨ - ١٩٤	٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤
١٩٥ - ٢٠٤ - ٢٠٥	٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧
٢١٧ - ٢٤٣	٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٢
« مناهج الالباب المصرية فسي	٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥
« مناهج الآداب المصرية » (كتاب) ١٣٥	« مصر الجديدة » (كتاب) ١٣٩ - ١٦٦
١٥٢ - ١٥٥	« مصر أصل الحضارة » (كتاب) ٣٠٣
« المنتمي » (كتاب) ٨٩	« مصر تسعى الى تكوين جماعة
مندور، محمد ٥٥ - ٥٩ - ٦٤ - ٦٨	سياسية » (كتاب)
٧٨ - ٩٨	« مصر الفتاة (جريدة)
منصور، ابراهيم ٩٥	« مصر للمصريين » (محاكمة
منصور، انيس ٦٤ - ٦٩ - ٧٨	العربيين)
المنصورة ٩٦ - ٢١٩ - ٢٤١	« مصر واسماعيل باشا » (كتاب)
منفيس ١٧٨	« مصر ورسالتها » (كتاب)
« من هنا نبدا » (كتاب) ٥٤	« المصور » (مجلة)
منه، هوشي ١٠٨	مضر ٢٤٩
المنوفية ٢٦٨	مطاول، كرم ٨٢ - ١٠١
مهدي، اصغر ١٦٤	مطران، خليل ٥٦
« المهزلة الارضية » (كتاب) ٨٨	مطر، محمد عفيفي
« مواطنون لا رعايا » (كتاب) ٥٤	الطيمي، لمي ٦٩
مور، رازموس ١٦٧	مظهر، اسماعيل ٥٤ - ٣٢٢
مور، توماس ١٦٧	الاعتزلة ٢٠١
المورنغ بوست ٢٤٢	الاعتصم ١٩٩
مورة (حملة) ٢٧٢	العداوي، أنور ٥٩ - ٦٤ - ٩٨
موسى، سلامة ١٥ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٦	المعري، ابو العلاء ٢٢٣
٥٧ - ٥٩ - ٦٢ - ١١٥	معطي، جاسم ١١١
١٧٦ - ١٣٤ - ٢٤٥	« مع من والى أين » (كتاب) ٢٨٥
٢٧٩ - ٢٨٩ - ٢٩٥	المغرب ٨٦ - ٢٩٧
٣٠٣ - ٣٠٧ - ٣١٩	مقالات نقدية ٢٣
٣٢٢ - ٣٢٣	المقاومة ١٥
موسى، محمد العرب ٣٠٣	« المقتطف » (مجلة) ٥٥ - ١٧٥ - ٢٠٣
٨٦ - ١٠١ - ٢٦٤	٢٤٥ -
موليير ٢١٦	المقريري ١٦١ - ٣٠٠
مونتسكيو ١٣٥ - ١٥٢ - ١٥٥	مكاربوس، اسكندر ٢١٣
المويلحي، محمد ١٦٥ - ٢٠١ - ٢٠٣	مكة ٢٤٨ - ٢٥٤
٢١٨ - ٢٢٨ - ٢٢٣	مل ١٠٧
٢٨١	ملبورن ١٠٧
« الميثاق الوطني ٧٤	الماليك ٢٦٣

ميدان العتبة الخضراء	٢١٩	نور ، محمد	٢٤٨ - ٢٥٠ - ٢٥٨
« ميرamar » (كتاب)	٨٩ - ٩٢	نهر	٢٦٦
ميكل ، أنديه	١٠ - ٣٩ - ٤٠		
مينا ، الملك	٣٢١		

- ه -

ناجي ، ابراهيم	٥٦ - ٥٩	هانوتو	١٩٦ - ١٩٧
نازلي هانم (الاميرة)	١٨٤ - ٢٠٣	« هذا ما يحدث الآن في مصر »	
ناصر ، كمال	١١٠	(كتاب)	١١٦
« الناس اللي تحت » (كتاب)	٧٢	هرتزل	٣١٠
نجيد	٣١٢	« الهلال » (مجلة)	٢٤٥
النجار ، حسين فوزي	٥١٩	همام الكبير (الامير)	٣٠٠ - ٣٠٢
النجف	١٦٤	الهمشري ، محمود	٥٩ - ١١٠
النحاس باشا	١١٨ - ٢٩٦	الهند	٣٦ - ١١٩ - ١٦٥ -
« النداهة » (كتاب)	٩٦	١٦٧ - ١٨٤ - ٢٠٠ -	
النديم ، عبد الله	١٦٥ - ١٨٨ - ١٩٠ -	٢٣ - ٢٦٦ - ٣١٢	
نسيم ، ماهر	٦٩	هندرسون ، نيفيل	٢٤٢
نصار ، ناصيف	٣٠٩	هنيدي ، أمين	٨٨
« نظرة جديدة الى التراث » (كتاب)	١٨٣	هوبز	١٦٧
نظمي ، رؤوف	٩٥	هولندا	٨
« نغير سوريا » (مجلة)	١٧٤	هويدي ، امين	٢٨٦
النقاش ، رجا	٦٨ - ٩٩	هيرودت	١١٥
النقاش ، سليم	١٦٦ - ٢١٩	هيرولد ، كريستوفر	٢٨٦
النقراشي ، محمود فهمي	٥٦ - ٢٩٨ -	هيكل ، محمد حسين	٩ - ٥٩ - ٧٠ -
	٣١٠	٧٠ - ٧١ - ٨٠ -	
تكرمسا	٢٦٦	٨١ - ٢٢٧	
نمر ، فارس	٢٠٣	هيكل ، محمد حسين	٥٣ - ١٠٢ -
نيسوس	٣١٥	١١٦ - ٢٣١ - ٢٣٣ -	
نينيه ، جون	٢١٤	٣٠٧	
نيوتن	٣٢٢	هيلانه ، سانت	٢٩٠

- و -

والي ، محمد محسن	٢٤٩
« وثائق غير منشورة تتصل بالسيد	
جمال الدين الافغاني » (كتاب)	١٦٤
وجدي ، محمد فريد	٢٥٥
الوجه البحري	٢١٩

اليازجي، ناصيف ١٧٣	« الوحش ، الوحش ، الوحش »
١٠١ « ياسين وبهية » (كتاب)	١٧٧ (كتاب)
يحي باشا ٢٤١	« وحدة تاريخ مصر » (كتاب) ٣٠٣
٢٠٦ « اليسار المصري » (كتاب)	وحيدة، صبحي ٥٦ - ٢٩٨ - ٣٠٣
يس ، اسماعيل ٧٣	الورداني ، ابراهيم ٦٤ - ٧٨ - ٨٥ -
٢٧٨ « نقطة العرب » (كتاب)	٨٧ - ٨٦
يكن ، عدلي ٢٥٠ - ٢٥٥	الورداني، محمود ٩٥
اليمن ، ٧٧ - ٨٦ - ٢٥٣ - ٢٦٤	« الوقائع المصرية » (مجلة) ١٣٤ - ١٥٢
٢٨٧ - ٢٧٤ - ٢٦٥ -	١٨٢ - ١٨٣ - ٢٧٥ -
٢٩٢ -	« الوطن » (جريدة) ١٦٦ - ٢١٤
اليمن الجنوبية ١٠٩	الوكيل، العوضي ٧٣
« اليمن واليسار في الاسلام »	الولايات المتحدة ١٣ - ١٩ - ٧٠ - ٢٦٦
١٨٣ (كتاب)	٢٨٧ - ٢٩٢ -
يوغوسلافيا ٢٦٦	ولفرد سكاون بلنت ١٨٧
« يوميات نائب في الارياض » (كتاب) ١١٦	وهبي ، يوسف ٦٨ - ٧٣ -
اليونان ١١٤ - ١٣٦ - ١٨٥ -	وهبه ، سعد الدين ٦٨ - ٧٢ - ٨٢ -
٢٠٦ - ٢٦٣ - ٢٧٣ -	٨٨ - ٨٩ - ٩٢ -
٣١١ - ٣١٩ - ٣٢٤ -	- ي -
يونان ، رميس ٥٧ - ٥٨ - ٨٩ - ١٠٠	اليابان ٢٨ - ٢٩٨

مصادر البحث

- أ - المراجع العربية
- ب - المراجع الفرنسية والانكليزية
- ج - الوثائق
- د - الدوريات

أ - المصادر في العربية

- ١ - أبو زيد ، فاروق
أزمة الديمقراطية في الصحافة المصرية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ١٩٧٦ .
- ٢ - أبو زيد ، فاروق
الصحافة وقضايا الفكر الحر في مصر ، سلسلة «كتاب الاذاعة والتلفزيون» ،
القاهرة ١٩٧٤ .
- ٣ - أحمد ، محمد خلف الله (وآخرون)
مهرجان رفاة الطهطاوي ، القاهرة ١٩٦٠ ، القاهرة ١٩٦٠ .
- ٤ - اسماعيل ، عبد الفتاح (وآخرون)
مناقشات حول الثقافة اليمنية ، دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٥ .
- ٥ - اسمين ، جان
الثورة الثقافية الصينية ، الترجمة العربية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،
القاهرة ١٩٧٣ .
- ٦ - أمين ، أحمد
محمد عبده ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٦٠ .
- ٧ - أمين ، أحمد
زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧١ .
- ٨ - أمين ، عثمان
رائد الفكر المصري الامام محمد عبده ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة
١٩٥٥ .
- ٩ - أمين ، قاسم
تحرير المرأة ، الناشر محمد محمد زكي الدين ، القاهرة .

- ١٠ - أمين ، قاسم
المرأة الجديدة ، مطبعة الشعب ، القاهرة ١٩١١ .
- ١١ - أنجلز ، فريدريك
جدليات الطبيعة ، الترجمة العربية ، دار الفن العالمي ، دمشق ١٩٧٠ .
- ١٢ - أنطونيوس ، جورج
بقطة العرب - تاريخ حركة العرب القومية ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٤ .
- ١٣ - أنيس ، عبد العظيم (ومحمود العالم)
في الثقافة المصرية ، دار الفكر الجديد ، بيروت ١٩٥٥ .
- ١٤ - أنيس ، عبد العظيم
رسائل الحب والحزن والثورة ، روز اليوسف ، القاهرة ١٩٧٦ .
- ١٥ - بازامة ، محمد مصطفى
الثورة الثقافية العربية ، مؤسسة ناصر للثقافة ، طرابلس ، ليبيا ١٩٧٣ .
- ١٦ - بدوي ، أحمد أحمد
رفاعة رافع الطبطبائي ، القاهرة ١٩٥٩ .
- ١٧ - الإبراهيمي ، أحمد طالب
من تصفية الاستعمار الى الثورة الثقافية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،
الجزائر ، (تاريخ النشر غير مثبت) .
- ١٨ - بلنت ، ولفرد سكاون
التاريخ السري لاحتلال اكتوبر لمصر ، الترجمة العربية ، سلسلة «اخترنا
لك» ، القاهرة (٢) .
- ١٩ - بهاء الدين ، أحمد
ثلاث سنوات ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٠ .
- ٢٠ - بهاء الدين ، أحمد
ايام لها تاريخ ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ٢١ - تيزيني ، الطيب
حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث ، دار دمشق للطباعة
والنشر ، دمشق ، (تاريخ النشر غير مثبت) .
- ٢٢ - جاسم ، عزيز السيد
موضوعات عن الثقافة والثورة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ .
- ٢٣ - جرجس ، فوزي
دراسات في تاريخ مصر السياسي منذ العصر المملوكي ، الدار المصرية
للكتب ، القاهرة ١٩٥٨ .
- ٢٤ - الجزيري ، محمد إبراهيم
سمد زفلول ، ذكريات تاريخية طريفة ، سلسلة «كتاب اليوم» ، مؤسسة

- أخبار اليوم ، القاهرة (٩) .
- ٢٥ - **جوهر ، سامي**
الصامتون يتكلمون ، المكتب المصري الحديث ، القاهرة ١٩٧٥ .
- ٢٦ - **الحديدي ، علي**
خطيب الوطنية عبد الله النديم ، سلسلة «أعلام العرب» ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٢٧ - **الغريبوطي ، علي حسني**
التاريخ الموحد للامة العربية ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ٢٨ - **الخفيف ، محمود**
أحمد عرابي المفتري عليه ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٢٩ - **خلف الله ، محمد أحمد**
أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية والادبية ، مطبوعات معهد الدراسات العربية العالية ، القاهرة ١٩٥٥ .
- ٣٠ - **خلف الله ، محمد أحمد**
عبد الله النديم ومذكراته السياسية ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ٣١ - **الخولي ، لطفي**
ه يونيو : الحقيقة والمستقبل ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٣٢ - **دروزة ، محمد عزة**
عروة مصر قبل الاسلام وبعده ، المكتبة المصرية ، بيروت ١٩٦٢ .
- ٣٣ - **الرافعي ، عبد الرحمن**
عصر اسماعيل ، الجزء الثاني ، دار النهضة العربية ، القاهرة (تاريخ النشر غير مثبت) .
- ٣٤ - **رفعا ، محمد رشيد**
تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده ، الجزء الاول ، مطبعة المنار ، القاهرة ١٩٣١ .
- ٣٥ - **رودنسون ، مكسيم**
الماركسية والعالم الاسلامي ، الترجمة العربية ، دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٣٦ - **سادو ، جان بول**
دفاع عن المثقفين ، الترجمة العربية ، دار الاداب ، بيروت ١٩٧٣ .
- ٣٧ - **السعيد ، رفعت**
أوراق ناصرية ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٥ .
- ٣٨ - **السعيد ، رفعت**
تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٦٩ .

- ٣٩ - السعيد ، رفعت
ثلاثة لبنانيين في القاهرة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ .
- ٤٠ - السعيد ، رفعت
الاساس الاجتماعي للثورة العراقية ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ٤١ - سليم ، جمال
البوليس السري يحكم مصر (١٩١٠ - ١٩٥٢) ، دار القاهرة للثقافة العربية ، القاهرة ١٩٧٥ .
- ٤٢ - سليمان ، وليم
تاريخ الكنيسة القبطية ونضالها ضد الاستعمار ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٨ .
- ٤٣ - سيف الدولة ، عصمت
الطريق الى الاشتراكية العربية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٨ .
- ٤٤ - شاكر ، محمود
اباطيل واسمار ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٤٥ - الشرفاوي ، محمود
مصر في القرن الثامن عشر (دراسة في تاريخ الجبري) ، ثلاثة اجزاء ، مكتبة الانكلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ٤٦ - شفيق ، درية (ابراهيم عبده)
تطور النهضة النسائية في مصر ، القاهرة ١٩٤٥ .
- ٤٧ - شكري ، غالي
ذكريات الجبل الضائع ، وزارة الاعلام العراقية ، بغداد ١٩٧١ .
- ٤٨ - شكري ، غالي
ثقافتنا بين نعم ولا ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ .
- ٤٩ - شكري ، غالي
العناء الجديدة (صراع الاجيال في الادب المعاصر) ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٧ .
- ٥٠ - شكري ، غالي
مذكرات ثقافة تحتضر ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٠ .
- ٥١ - شكري ، غالي
المنتمى (دراسة في ادب نجيب محفوظ) ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ٥٢ - شكري ، غالي
مروبة مصر وامتحان التاريخ ، دار العودة ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٥٣ - شكري ، غالي
شعرنا الحديث الى اين ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ .

- ٥٤ - شكري ، غالي
ادب المقاومة ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ٥٥ - شكري ، غالي
التراث والثورة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ .
- ٥٦ - شكري ، غالي
ماذا يبقى من طه حسين ؟ دار المتوسط ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٥٧ - شكري ، محمد فؤاد (وآخرون)
بناء دولة مصر محمد علي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٨ .
- ٥٨ - شبلي ، خيرى
محاكمة طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
- ٥٩ - شهدي ، محمد فريد
تأملات في الناصرية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ .
- ٦٠ - الششال ، جمال الدين
رفاعة رافع الطهطاوي ، سلسلة «نوايخ الفكر العربي» رقم ٢٤ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ٦١ - الششال ، جمال الدين
تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥١ .
- ٦٢ - صالح ، احمد عباس
اليمن واليسار في الاسلام ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ .
- ٦٣ - صايغ ، أنيس
الفكرة العربية في مصر ، مطبعة هيكل الغرب ، بيروت ١٩٥٩ .
- ٦٤ - الطهطاوي ، رفاعة رافع
الاعمال الكاملة (ثلاثة أجزاء) ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ و ١٩٧٤ .
- ٦٥ - طوسون ، الأمير عمر
البعثات العلمية في عهد محمد علي وعباس الاول وسعيد ، الاسكندرية ١٩٣٤ .
- ٦٦ - العالم ، محمود امين
الثقافة والثورة ، دار الآداب ، بيروت ١٩٧٣ .
- ٦٧ - عبد الحكيم ، طاهر
الانقذام العارية ، دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٦٨ - عبد الحكيم ، كمال
أضرار ، «الناشر والتاريخ غير مثبتين» .

- ٦٩ - عبد الرزاق ، علي
الاسلام وأصول الحكم ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات
والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
- ٧٠ - عبد الفتاح ، فتحي
شيوعيون وناصريون ، دار روز اليوسف ، القاهرة ١٩٧٦ .
- ٧١ - عبد الكريم ، أحمد عزت
تاريخ التعليم في عصر محمد علي ، مطبعة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٣٨ .
- ٧٢ - عبد الكريم ، أحمد عزت
تاريخ التعليم في مصر من نهاية محمد علي الى أوائل حكم توفيق ، مطبعة
النصر ، القاهرة ١٩٥٤ .
- ٧٣ - عبد الله ، الطاهر
الحركة الوطنية التونسية (١٨٣٠ - ١٩٥٦) ، مكتبة الجماهير ، بيروت
١٩٧٤ .
- ٧٤ - عبد الملك ، أنور
مصر مجتمع جديد بينيه العسكريون ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٢ .
- ٧٥ - عبد الملك ، أنور
الفكر العربي في معركة النهضة ، دار الآداب ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٧٦ - عبد الملك ، أنور (وآخرون)
الجيش والحركة الوطنية ، الترجمة العربية ، دار ابن خلدون ، بيروت
(تاريخ النشر غير مثبت) .
- ٧٧ - عبده ، إبراهيم
تاريخ الطباعة والصحافة في مصر خلال الحملة الفرنسية (١٧٩٨ -
١٨٠١) ، المطبعة النموذجية ، القاهرة (١) .
- ٧٨ - عبده ، محمد (الشيخ الإمام)
الأعمال الكاملة (سنة أجزاء) ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية
للدراسات والنشر ، بيروت ٧٢ و٧٣ و١٩٧٤ .
- ٧٩ - العظم ، صادق جلال
النقد الذاتي بعد الهزيمة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ .
- ٨٠ - علي ، سعيد اسماعيل
الازهر على مسرح السياسة المصرية ، دار الثقافة للطبع والنشر ،
القاهرة ١٩٧٤ .
- ٨١ - عمارة ، محمد
نظرة جديدة الى التراث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت
١٩٧٤ .
- ٨٢ - عوض ، لويس
بروميثيوس طليقا (ثيلي) ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٧ .

- ٨٣ - عوض ، لويس
تاريخ الفكر المصري الحديث (جزآن) ، كتاب الهلال ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ٨٤ - عوض ، لويس
ثقافتنا في مفترق الطرق ، دار الاداب ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٨٥ - عوض ، لويس
بلوتلانده ، مطبعة الكرنك بالفجالة ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٨٦ - عوض ، لويس
الادب الانجليزي الحديث ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٨٧ - عوض ، لويس
فن الشعر (لهوراس) ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٨٨ - عوض ، لويس
اقنعة الناصرية السبعة ، دار القضاء ، بيروت ١٩٧٥ .
- ٨٩ - عوض (احمد حافظ)
فتح مصر الحديث (او نابليون بوناپرت في مصر) ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٢٥ .
- ٩٠ - عويس ، سيد
من ملامح المجتمع المصري المعاصر ، دار مطابع الشعب ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٩١ - عويس ، سيد
الخلود في التراث الثقافي المصري ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٩٢ - عويس ، سيد
عطاء المعلمين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ .
- ٩٣ - عيسى ، صلاح
الثورة العربية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
- ٩٤ - غريال ، شفيق
محمد علي الكبير ، سلسلة «اعلام الاسلام» ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٤ .
- ٩٥ - الافغاني ، جمال الدين
الاعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٨ .
- ٩٦ - القفاقي ، معمر
الكتاب الاخضر (الجزء الاول - سلطة الشعب) éd cujas (بالعربية والفرنسية في مجلد واحد) ، باريس ١٩٧٦ .
- ٩٧ - قرقوط ، ذوقان
تطور الفكرة العربية في مصر (١٨٠٥ - ١٩٣٦) ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .

- ٩٨ - قطب ، سيد
معالم على الطريق ، دار الشروق ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٩٩ - قطب ، محمد
جاهلية القرن العشرين ، دار الشروق ، بيروت ١٩٧٤ .
- ١٠٠ - كرومر (اللورد)
مصر الحديثة ، الجزء الاول ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٠٩ .
- ١٠١ - كرومر (اللورد)
مصر الحديثة ، الجزء الثاني بعنوان «الثورة المربية» ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٨ .
- ١٠٢ - الكواكبي ، عبد الرحمن
الاعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ١٠٣ - لينين ، فلاديمير الييتش
في الثقافة والثورة الثقافية ، الترجمة العربية ، دار التقدم ، موسكو ١٩٦٧ .
- ١٠٤ - لوتسكي ، فلاديمير بوردسوفيتش
تاريخ الانطوار العربية الحديث ، الترجمة العربية ، دار التقدم ، موسكو ،
(تاريخ النشر غير مثبت) .
- ١٠٥ - متسي ، رودولف
الفلسفة الانكليزية في مائة عام ، الترجمة العربية (الجزء الاول) ، دار النهضة
العربية ، القاهرة ١٩٦٣ .
- ١٠٦ - مرسي ، فؤاد
هذا الانفتاح الاقتصادي ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٦ .
- ١٠٧ - المطر ، جاسم
الانفتاح الاقتصادي حصان الراسمالية ، مطبعة الاديب ، بغداد ١٩٧٦ .
- ١٠٨ - مندور ، محمد
قضايا جديدة في ادبنا الحديث ، دار الاداب ، بيروت ١٩٥٨ .
- ١٠٩ - موسى سلامة
ما هي النهضة ، مكتبة المعارف ، بيروت ١٩٦٢ .
- ١١٠ - موسى ، محمد العزب
وحدة تاريخ مصر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
- ١١١ - النجار ، حسين فوزي
رفاعة الطهطاوي ، سلسلة «اعلام العرب» رقم ١٩٥٣ ، القاهرة .
- ١١٢ - نصار ، ناصيف
مفهوم الامة بين الدين والتاريخ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٨ .
- ١١٣ - النقاش ، رجاء
صفحات مجهولة في الادب العربي المعاصر ، المؤسسة العربية للدراسات

- والنشر ، بيروت ١٩٧٦ .
- ١١٤ - هويني ، امين
- حروب عبد الناصر ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٧ .
- ١١٥ - هيكل ، محمد حسنين
- ازمة المثقفين ، (لا اسم للناسر) ، بيروت ١٩٦١ .

ب - المصادر الفرنسية والانكليزية

- 1 .. **A. ABDEL - MALEK, A. BELAL, et H. HANAÏ**
Renaissance du Monde Arabe, éd Duculot - S.N.E.D, Alger 1972.
- 2 .. **AHMED, Jamal**
The Intellectual Origines of Egyptian Nationalism, ed. Oxford University press, London 1968.
- 3 .. **AMIN, Samir**
La Nation Arabe, Nationalisme et lutte classes, éd Menuit, Paris 1976.
- 4 .. **BARTHES, Ronald**
Le Degré Zéro de l'écriture, éd Seull, Paris 1953.
- 5 .. **BERQUE, Jacques**
L'Egypte: Empérialisme et Révolution, éd Galimard, Paris 1967.
- 6 .. **BERQUE, Jacques**
Les Arabes d'hier à demain, éd Seull, Paris 1964.
- 7 .. **BERQUE, Jacques**
Language Arabe du présent, éd Gallimard, Paris 1974.
- 8 .. **BERQUE, Jacques**
Depossession du Monde, éd Seull, Paris 1964.
- 9 .. **CHASTEL, A.**
The Age of Humanism, London 1963.

- 10 .. **CHOMBART DE - LAUVE, Paul**
La Pouvoir et la culture, éd Stock, Paris 1975.
- 11 .. **CHOMSKY, Noam**
L'Amérique et ses nouveauw, éd Seuil, Paris 1968.
- 12 .. **COKBON, Jean**
L'Eglise des Arabes, éd Cerf, Paris 1977.
- 13 .. **DOUBROVSKY, Syrgé**
Pourquoi la Nouvelle Critique, éd Denoël, Gonthier, Paris 1960.
- 14 .. **DRESDEN, S.**
L'Humanisme, éd Hachet, Paris 1967.
- 15 .. **ENZENSBERGER, H.M.**
Culture ou mise en condition ? éd 10 - 18, Paris 1973.
- 16 .. **ESCARPIT**
Le littéraire, social, éd Flammarion, Paris 1970.
- 17 .. **GASCOAR, Piere**
Quartier Latin, La Mémoire, éd La table ronde, Paris 1973.
- 18 .. **GILMORE, M.P.**
The World of Humanism, London 1967.
- 19 .. **GOLDMAN, Lucian**
Marxime et Sciences humaines, éd Gallimard, Paris 1970.
- 20 .. **GOLDMAN, Lucian**
Le Structuralisme Génétique, éd Denoël, Gonthier, Paris 1977.
- 21 .. **GURVITCH**
Dialectique et Sociologie, éd Flammarion, Paris 1962.
- 22 .. **HAZARD, Paul**
La Crise de la Conscience Européenne (1680 - 1715), Paris 1946.
- 23 .. **HEY, D.**
The Age of Renaissance, London 1967.
- 24 .. **HOURLANI, Albert**
Arabic thought in the Liberal, Oxford University, Oxford 1967.
- 25 .. **JAKOBSON, Roman**
Huit Questions de Poétique, éd Seuil, Paris 1977.
- 26 .. **JONES, James**
The Merry Month of May, ed Dell - Book, New - York 1970.
- 27 .. **J. Christopher Herold**
Bonaparte In Egypt, New - York 1962.

- 28 .. **KRAILSHEIMER, A. J** [Edited By]
The Continental Renaissance (1500 - 1600), ed Penguin Books ,
London 1971.
- 29 .. **LAROU, Abdallah**
L'Ideologie Arabe Contemporaine, éd Maspero, Paris 1967.
- 30 .. **LAROU, Abdallah**
La Crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historieisme?
éd Maspero.
- 31 .. **LOWY, Michael**
Pour une Sociologie des intellectuels révolutionnaire, éd Puf, Paris
1976 .
- 32 .. **MARX, K (et ENGELS, F)**
Sur la Religion, éd Social, Paris 1960.
- 33 .. **NICOLE DE MAUPEOU - Aboud**
Ouverture du Ghutte Etudiant, éd Anthropolos, Paris 1974.
- 34 .. **RANDALL, John Herman**
The Making of the Modern Mind, U.S.A 1926.
- 35 .. **RICHTA, Radovan**
La civilisation au concours, éd Seuil, Paris'1974.
- 36 .. **SABRY, M.**
L'Empire Egyptien sous M. ALI et la question d'orient 1811
1848, Librairie orientaliste Paul Guethner, Paris 1930.
- 37 .. **SAUVAGEOT, J. GEISMAR, A. COHN, Bendit. DUTEUIH, J.**
La Révolte Etudiante, Les Animateur Parlent, éd Seuil , Paris
1968 .
- 38 .. **SAUSSURE, F.**
Cours de linguistique, éd Payot, Paris 1964.
- 39 .. **TODAROV, T.**
Théorie de la littérature, textes des formalistes russes, éd Seuil,
Paris 1965.
- 40 .. **BALSKAHAV, V.**
Whither and with whom ? English edition, Progress publishers,
Moscow 1975.
- 41 .. **ZERAFFA, Michel**
La Révolution romanesque, éd Klincksieck, Paris 1969.

ج- وثائق

- مضبطة مجلس النواب المصري - الدورة العادية - ١٩٢٦ .
- مضبطة مجلس النواب المصري - الدورة العادية - ١٩٤٦ .
- ٤ مؤتمرات - وزارة الثقافة المصرية - دار الكاتب العربي - القاهرة ١٩٦٧ -
١٩٦٨ مجلد (١) .
- نحو انطلاق ثقافي - وزارة الثقافة المصرية - دار الكاتب العربي - القاهرة
١٩٦٧ - ١٩٦٨ (مجلد ٢) .
- خطب الرئيس جمال عبد الناصر - مصلحة الاستعلامات - وزارة الاعلام -
القاهرة - (مجلد ١٩٦٥) .
- الحركة الوطنية الديمقراطية الجديدة في مصر - بيانات الطلاب عام ١٩٧٣ -
دار ابن خلدون - بيروت (تاريخ النشر غير مثبت) .
- الرافضون ، الحركة الطلابية في لبنان ، مركز ٢١ للأبحاث والدراسات ، دار
الطلحة ، بيروت ١٩٧١ .
- الازهر ، تاريخه وتطوره ، وزارة الاوقاف وشؤون الازهر ، القاهرة ١٩٦٤ .

د - دوريات

المصرية	١ - المجلة الجديدة
المصرية	٢ - الكاتب
المصرية	٣ - الاديب المصري
المصرية	٤ - التطور
المصرية	٥ - الجمهورية
المصرية	٦ - التحرير
المصرية	٧ - الرسالة الجديدة
المصرية	٨ - الغد
المصرية	٩ - الاهرام
المصرية	١٠ - اخبار اليوم
المصرية	١١ - الطلبة
المصرية	١٢ - المساء
(الباريسية)	١٣ - العروة الوثقى
(الباريسية)	١٤ - الوطن العربي
المصرية	١٥ - الوقائع المصرية
	١٦ - الجامعة (العثمانية)
المصرية	١٧ - المنار
البيروتية	١٨ - ثمرات الفنون
السورية - حلب	١٩ - الحديث
المصرية	٢٠ - التنكيث والتبكيث
المصرية	٢١ - الاستاذ
المصرية	٢٢ - اللطائف
المصرية	٢٣ - البصر
المصرية	٢٤ - الجواب

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

بدار الكتب ١٩٩٢/٥١٤٣

ISBN 977 / 01 / 3080 / X



هذا الكتاب

فهذا البحث حول علم الاجتماع الثقافي يقوم المفكر والناقد الكبير الدكتور غالى شكرى بتحليل شامل للفكر المصرى الحديث بدءا من عصر محمد على إلى المرحلة الناصرية .

ولاول مرة فى تاريخ الفكر العربى يتناول البحث ظاهرة النهضة كوجه لظاهرة السقوط ، فكلتاها عملية اجتماعية - ثقافية واحدة تختلف عن مصطلحات النهضة والتنوير فى الأدبيات الغربية ، لارتباطها الحميم بنشأة المجتمع المصرى الحديث وخصوصية الفكر العربى .